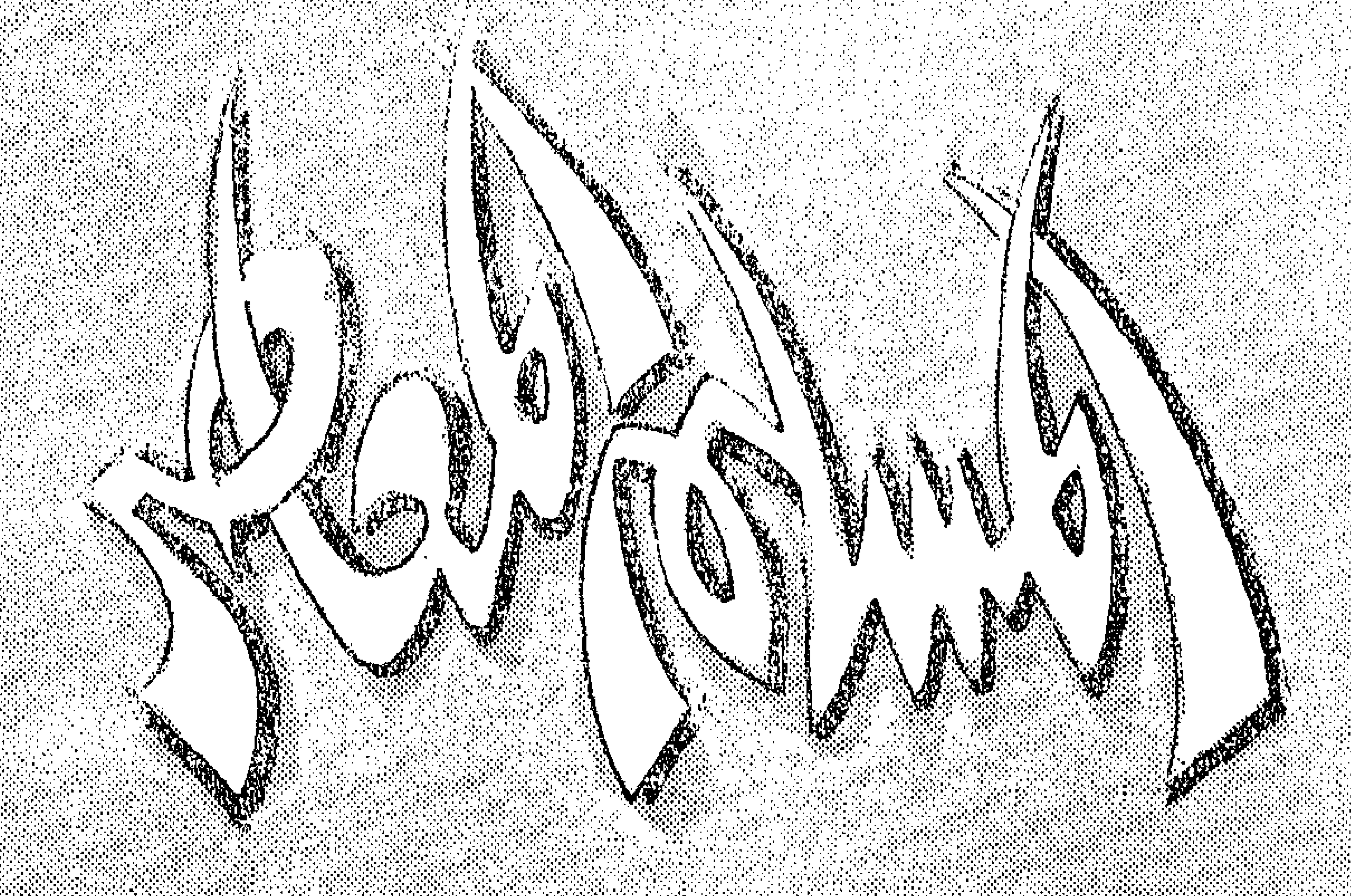
العدد الخامس والعشرون صفر - ربيع الأول - ربيع الثاني ١٤٠١هـ

يناير - فبراير - مارس ١٩٨١م

مجلة المسلم المعاصر



فصلية فكرية تعالج شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية .

العدد الخامس والعشرون صفر – ربيع الأول – ربيع الثانى ١٤٠١ هـ

يناير – فبراير – مارس ١٩٨١ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول

الدكتور جمال الدين عطية

● ص.ب : ١١٩٤٢٩ بيروت ● سعر النسخة : ٥٠٠ ق . ل

● مؤقتا : ص.ب ٢٨٥٧ الكويت ● الاشتراك السنوى : ٢٠ ل . ل

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث

رسائل

خدمات مكتبية



كلمة التحرير

ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة

ونعود الى موضوعنا الاصلى : ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة ... ونتناول نماذج تطبيقية من موضوعات متنوعة :

حقوق الانسان : من الامور البراقة التى دار حولها النقاش وقامت من أجلها ثورات ووضعت لصيانتها المواثيق الدولية والدساتير والقوانين الداخلية ... كان موقف بعض الاسلاميين من هذه القضية القول بأن ما جاءت به ليس بجديد ففى الاسلام النص على هذه الحقوق وأكثر منها ... وأوردوا لذلك الامثلة من النصوص ومن التاريخ ...

ولم يفد رد الفعل الدفاعى هذا فى تغيير واقع المجتمع الاسلامى المعاصر من هذه القضية ، فمهما اقتبسنا ـ للاستهلاك المحلى أو الدولى ـ فى دساتيرنا وقوانيننا النصوص المتعلقة بحقوق الانسان من غيرنا ، تظل القيمة الفعلية للانسان المسلم أدنى بكثير من القيمة الفعلية للانسان المعاصر فى العالم الغربى ومن القيمة المثلى للانسان فى نظر الاسلام ...

الواجب أن يكون منطلقنا اسلاميا بنّاء : فالجسم والعقل والمال وغير ذلك مما تدور حوله « حقوق الانسان » ان هى الا أمانات لدى

الانسان يقع عليه واجب صيانتها وأداء حقها سواء لنفسه أو لغيره ، حرمة الانسان دمه وماله وعرضه .. والواجبات قبل الحقوق ... والفعل قبل القول ...

هذه هى المنطلقات الاسلامية فى هذه القضية ، والمهم أولا وأخيرا هو الجوهر لا الشعارات ...

قانون الجزاء : يظن البعض أن تطبيق الحدود مقياس لاسلامية المجتمع ، والواقع أن المنهج الاسلامى لتغيير المجتمع هو منهج تربية المجتمع على الخلق الفاضل وتوعية الرأى العام بقيم الاسلام وتهيئة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى ينحسر فيها ظل الجريمة ، قبل أن يكون منهج عقوبات وحدود وتعازير .. ان الجرائم التى وضعت لها الحدود لا تغطى الا جزءا يسيرا من الجرائم التى يعالجها قانون الجزاء ، وان التعزير الذى يغطى الجزء الغالب بحاجة الى تقنين يحدد الجرائم التى يرى ولى الامر العقاب عليها ، ويضع الحد الادنى والحد الاعلى للعقاب عليها ... هذا فضلا عن أن المعنى الواضح للحدود أنها عقوبات رمزية تهديدية أكثر منها واقعية فشرائط اثبات الجريمة التى يطبق فيها الحد من الشدة بحيث يصعب توافرها ، وأى شبهة فيها تدرأ الحد ..

النظم الاقتصادية : كان للفكر الاسلامى فضل تطوير كثير من النظم الاقتصادية والمالية ودفعها الى الامام كاستبدال نظام النقود بنظام المقايضة وكضبط وتنظيم عقد الصرف وكتحديد دور رأس المال فى عملية الانتاج بتحريم الربا وفرض الزكاة ، وكتنظيم وتطوير أنواع الشركات وغير ذلك ، كما كان له فضل تقديم كثير من المبادىء وابتكار كثير من النظم التى لم تكن قائمة من قبل كمبدأ الاستخلاف فى الملكية وما يستتبعه من وظائف اجتماعية للملكية وكمبدأ رفع شأن العمل ورعاية العمال ، وكمبدأ العدالة فى التوزيع ، وكنظام الحوالة والسفتجة ، وغير ذلك ..

وفى ظل هذا الفكر نشطت الحركة الاقتصادية الاسلامية وازدهرت فى ربوع العالم الاسلامى فترة من الزمان ، حتى اذا توقف النشاط

الفكرى عن استيعاب تطورات الحياة الاقتصادية لجأ البعض الى ما يسمى بالحيل الشرعية ، وانصرف البعض الآخر عن النشاط الاقتصادى المتطور مكتفيا بالرعى والزراعة والحرف البسيطة تاركين بذلك المجال واسعا أمام اليهود الذين نشطوا فى تطوير الاعمال المالية حتى سيطروا من خلالها على مقدرات العالم الاسلامى ثم العالم بأجمعه فيما بعد ٠

هذا التنطع بالتحايل على الشريعة أو باتباع أذناب البقر كانت عاقبته ما صرح به الحديث الشريف « اذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعو أذناب البقر وتركوا الجهاد فى سبيل الله أنزل الله بهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم » ٠

ونقف اليوم أمام العديد من الانظمة الاقتصادية والمالية والمصرفية ومؤسسات التامين وغيرها ـ وقد أراد الله أن يهىء للمسلمين من مصادر الثروة ما لم يكن فى حسبانهم فى نفس الموقف القديم : شلل فى الفكر والتواء فى الاساليب وهروب من ساحة العمل ٠٠٠ ان محاولة « تخريج » هذه الانظمة وقياسها على العقود القديمة ، محاولة فاشلة لا تخدم الا غرضا واحدا هو اثبات أن الاسلام لا يصلح لكل زمان ومكان ، والاولى بمن يعتقد أن المتقدمين من الفقهاء لم يتركوا للمتاخرين شيئا ، أن يعتزل الافتاء خاصة وأن من شروط المفتى أن يكون عالما بالواقعة التى يفتى فيها وقد أصبحت العلوم الاقتصادية من السعة والتعقيد بحيث أن المتخصص يفنى جانبا من عمره كى يكون على علم بفرع معين من الدراسات الاقتصادية فضلا عن أن يكتسب فيه خبرة عملية بالممارسة والتطبيق ٠

وواجبنا هو النظر فى هذه الانظمة على أنها معاملات جديدة أو عقود غير مسماة وتحديد الموقف منها فى ضوء الاحكام القطعية فى الكتاب والسنة وعلى هدى مبادىء الشريعة العامة ومقاصدها الكلية ، وهو الموقف الذى اتخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم تجاه المعاملات التى كانت فى عصره وهو الموقف الذى اتخذه الفقهاء من بعده عند احتكاكهم بالحضارات الاخرى وما كانت تشتمل عليه من نظم غير معروفة للمسلمين ٠٠

جمال الدين عطية



الأدب

أسسه وطرق تدريسه

سيد على أشرف

تعريف :

الأدب لون من الوان النشاط الانسانى ، وليس هناك نشاط انسانى حيادى فقد يكون النشاط خيرا أو شرا أو مزيجا من الاثنين ، بل ان ما هو خير يكون خيرا لأن الخير غالب عليه فقط ، وما هو شر يكون الشر غالبا عليه فحسب ، فلا يمكن لعمل انسانى أن يكون خيرا مجردا أو شرا مجردا لأن الله وحده هو الذى يفعل الخير المحض والشيطان وحده هو الذى يفعل الشر المحض . والسؤال الذى يواجهنـــا : هل الأدب خير ؟ واذا لم يكن كذلك فان علينا ألا ندرســه . واذا كان خيرا فان علينا أن نحدد لماذا هو خير ؟ ويعنى هذا أن علينا أن نعــرف الأدب بعبارات محددة وأن نبين وظيفته .

---

* قدم هذا البحث الى المؤتمر العالمى الاول للتعليم الاسلامى ـ مكة المكرمة ١٩٧٧

الأدب هو ضرب من ضروب الكتابة يبتكره الانسان بمساعدة اللغة ليستمتع باكتشافه لخبرات الحياة ، وميزته الاساسية أنه خيالى . فالكاتب يبتكر صورة من صور الحياة ليودع فيها طريقة فهمه للحياة التى استمدها من خبرته . بينما العلم واقعى لأنه يدرس الحقائق ويستخلص النتائج من المعلومات التى تزوده بها الحقائق . والكاتب يستجيب لحقائق الحياة ويقدم للقراء فهمه الحدسي للحقيقة . وهكذا فان الحقيقة تقدم لنا فى الأدب وقد زينت بثوب من الجمال ويقصد الكاتب أن يقودنا الى معرفة طريقة فهمه لمعنى الوجود . وهذه الصورة الجميلة خيالية وليست واقعية . والشعر والرواية والمسرحية هى صيغ التعبير عن تلك الصورة التى لاقت أوسع مدى من القبول حتى الآن .

الأدب كنوع من أنواع المعرفة :

ان الأدب اذن هو نوع من أنواع المعرفة ، وهذه المعرفة جزئية الا أنها مخلصة وأصيلة . هى جزئية لأنها تعرض خبرة شخص واحد فى فهمه للحقيقة ، ولا يمكن للفرد الواحد أن تكون معرفته بالحقيقة كاملة . فالله وحده هو الذى يعرف الحق كله . غير أن خبرة الانسانية متوسعة باضطراد وبالتالى فان المعرفة تتقدم كذلك وتتسع . واتساع المعرفة هذا يعنى ولادة النفس من جديد فى كل مرة لأن معرفة أى شيء خارج النفس يؤدى الى جعل ذلك الشيء جزءا من النفس . وهذا الفهم للنفس هو الذى يجعل الانسان يدرك علاقته بالله وبالطبيعة وبالعالم ككل . وهذه النفس فيها جوهر الانسان ، الجوهر الذى قال عنه الله تعالى : « ونفخت فيه من روحى » . وتلك المعرفة قد أعطيت لآدم عليه السلام حينما علمه الله (الأسماء كلها) واسماء الأشياء تعنى فى الحقيقة (جوهر كل شيء) وجوهر كل شيء بدوره هو اظهار لصفات الله ذاته . وهكذا فان صفات الله كلها قد أودعت فى نفس آدم وأصبح آدم خليفة الله بكونه تمثل كل صفات الله التى تعبر عنها أسماؤه . وهكذا فان أعلى درجات الوعى النفسي هو وعى تلك الصفات ووعى كل المعانى المتصلة بتلك الحقيقة الكبرى المتمثلة فى الله نفسه . ومن هذه الوجهة بالذات يكون الكون آية الله .

ولكن ادراك تلك الحقيقة لا يصل اليها الفرد بسهولة وذلك بسبب

الطبيعة التى أودعها الله تعالى فى الانسان • فالله قد خلق الانسان فى أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه غير أنه من جهة أخرى اختار للانسان أن يعيش فى عالم المادة وأعطاه نفسا أمارة تغريه لينزلق الى أسفل سافلين ، ولم يمنع الله تعالى الشيطان وهو عنوان الشر من أن يغرى الانسان ويضله عن سبيل الحق • وهكذا فان الانسان فى صراع دائم مع قوى تعتمل داخله وقوى تحيط به • وهكذا فان منهج الحق الذى يوحيه الله تعالى للانسان عن طريق رسله المختارين (عليهم السلام) يستجيب له الانسان بسبب الجوهر الالهى فى داخله ، وفى الوقت ذاته فان منهج الأنانية الذى تغريه قوى فى داخله وقوى فى خارجه لقبوله فى سبيل نفع مؤقت فى هذا العالم يخلق الصراع فى داخل عقله • وان حالة الصراع هذه هى التى تستجلب انتباه الكاتب • والخيال هو القدرة التى يمثلها الانسان ويستطيع بها أن يدرك العلاقات ما بين الخبرات المختلفة والتصورات المختلفة • والخيال يعين الفرد كذلك على أحداث التركيب بين تصوراته بحيث يمكنه من ابصار الوحدة التى تكمن خلف أجزاء الكون المقسمة المتباعدة ، فحواس الانسان المختلفة تنقل الى عقله صورا مختلفة حينما يرى أو يحس شيئا ، كالطاولة مثلا • ولكنه يستطيع أن يفكر فى الطاولة كوحدة لأن خياله يعينه فى توحيد احساساته باللون والشكل والملمس ويعطى لعقله بذلك تصورا عن شيء موحد • وفكرة الوحدة هذه تعود فى النهاية الى مفهوم التوحيد الذى يتهيأ للفرد أن يدركه بفضل روح الله التى نفخها فيه • والخيال الشعرى هو القدرة الابداعية التى تعين الانسان أن يتجاوز التقيد بالزمان والمكان اللذين تفرضهما الذاكرة على الانسان من خلال صفوف الخبرات التى يتلقاها ، ويساعد الخيال الشعرى الفرد على ابداع عالم جديد من عالم خبراته يعطى من خلاله لقرائه صورة جميلة يعبر بها عن رؤيته للحقيقة •

وبعبارة أخرى فان الخيال هو الموهبة المستقرة فى نفس الانسان والتى تنشيء صلة بين الروح والنفس وبالتالى بين الحقيقة الروحية والعالم المادى • فالخيال يمد الشاعر بالقدرة على اعادة توحيد صور الحواس واستنباطات الذهن ومدركات الروح ليجعل منها كلا جديدا ، وبذلك يعرض الصورة التى توصل اليها فى أشكال وألوان متنوعة •

وعلى هذا فان الخيال ينبغى اعتباره عامل توحيد . ولا بد من قبـول هذه الحقيقة ذهنيا قبل أن يستطيع الناقد أن يستنبط الأسس النقدية التى يقوم على أساسها الأدب ويبين أى الأعمال الأدبيـة عظيـم وله قيمة ، ويبين الجيد منها والردىء .

والمشكلة التى تواجه كتاب القرن العشرين هى مشكلة فقدان الثقة بأى شيء روحى والانسان يعيش اليوم ممزقا ، وهذا ما جعـل بعض كبار الكتاب يسعون لاعادة التماسك للانسان بصياغة القيم التى يعيش من أجلها وبتصوير طبيعته فى سياق جديد . وهذا ما يحاول فعلـه (ازراباوند) و (ييتس) و (دى اتش لورنس) . ولكن الصعوبة مع هؤلاء الكتاب أن كتاباتهم موجهة الى فئة محدودة وفى أنهم لم يشعروا أن عملهم لا يزيد على كونه ايجاد قيم منوعة غير متماسكة . وان ادراكهم لبعض الحقيقة أفسده تاكيدهم أنهم قد كشفوا الحقيقة كلها . ولا ريب أن أولئك الذين لم يصلوا الى عقيدة راسخة بالحقيقة الالهية يمكنهم أن يبدعوا أدبا جيدا على شرط أن يتقبلوا الصراع الأصيل بين الخير والشر الذى يعرضه الدين . وهذا الاطار الاخلاقى للقيم هو الذى يمد مختلف الكتاب . وان أصالة وصدق ادراك الكاتب يعتمدان على تقبلـه لذلك الاطار . ويبدأ ذلك التقبل دوما من العادات الذهنية أو الاجتماعيـة للكاتب . فالكاتب يزداد فهمه لأهمية ذلك الاطار وتفاعله معه وجعلـه جزءا من نفسه نتيجة للضغط والتوتر اللذين تفرضهما عليه الحياة كلما اضطر الى اتخاذ قرار أو اختيار أمر من الأمور .

وهكذا فان الكاتب كلما ازداد نضوجا ينضج فى نفسه كذلك فهمه لمعيار الاخلاق . والكاتب العظيم يمتلك النظرة الانسانية التى تمكنـه من ادراك الاحتمالات والاختيارات المتنوعة وامكانية تعديل المفاهيم ومقاييس الادراك . فكل لحظة بالنسبة له هى بداية جـديدة . ولكن تلك البداية لا تعنى التقدم والنجاح والتوسع الا حينما يكون لدى الكاتب هـدف نهائى واطار جامع . والا فقد يدور الكاتب ويـدور بـدون أى هدف . والاسلام يمدنا بهدف نهائى للانسان ، ولم تعرف الانسانية هدفا أعظم واسمى من هذا الهدف . ويستطيع الكاتب اذا وضع ذلك الهدف نصب عينيه وادرك النظام الخلقى الذى يعين الانسان على ان يزداد

خبرة ونضوجا يستطيع أن يتقدم نحو غاية جديدة وانجـازات جديدة فى كل مرة .

مبادىء النقد وطرق التدريس :

يوفر الأدب أفضل مجال لتدريب أحاسيس الناس ، ولهـذا فان تدريس الأدب يمكن أن يجعل منه وسيلة فعالة كى يدرك الطلاب عالمية وأزلية بعض القيم يرجع اليها الكتاب فى دراستهم للانسان والتى يعبرون على أساسها عن فهمهم العميق للحياة . وان الشعور بالحقيقة وادراكها هو فى الغالب مسألة شخصية . وعظمة الأدب تكمـن فى حقيقة أن الأديب يتجاوز الحدود الشخصية حينما يعرض أمرا ذا قيمة عالميـة . وبعبارة أخرى ، فمع أن ادراكه شخصي فى حد ذاته الا أنه يجعل من ذاته جسرا لتجاوز البيئة الاجتماعية والثقافية ولتجـاوز الحـدود الشخصية الى ذلك المجال الذى يمكن أن يعتبر عالميا ومطلقا . وحتى حينما يكون الكاتب نفسه معتقدا بدين أو مبدأ ما فان عليه أن يدرك أن ذلك المبدأ أو المعتقد ينبغى أن يعتبر حقيقة مكتسبة بالمعاناة ويشعر بها عن طريق ما يحسه فى قلبـه من معاناتها . وحينئذ فقط يمكن أن يصبح المبدأ قواما للشعر . فالشعر الدينى لا يمكن أن يصبح شـعرا حقيقيا حينما يصبح الدين ادراكا ، وحينما تستطيع نفس الشاعر ان تنتقل الى وعى جديد بعد أن تغوص فى أعماق أزلية المطلق . وهنـا يمكن للشعر الدينى العظيم أن يبرز الى الوجود . ومن الممكن كذلك أن يصبح الاطار الدينى وسيلة لمعاناة الحياة وتكييف مواقف الفرد من حقائق الوجود . وبما أن الاسلام يمد اتباعه بمثل هذا الاطـار فانه يمكن ذلك الادراك والموقف المستمد من الدين أن يجدا القبـول لدى المجتمع . ولكن المشكلة تبرز حينما ينفصل المجتمع عن الأساس الدينى وبهذا يفقد لا شعور الفرد موافقته الضمنية على الاطار الدينى . وكذلك يشعر الكاتب بضعف ذلك التوافق بينه وبين قارئه ويبـدأ بالبحث فى خبراته عن أرضية مشتركة يخاطب بها القـارىء باسـلوبه الأدبى . ويستطيع الكاتب أن يستمد بسهولة من الخبرات التقليدية ويسـتخدم الرمزية الكامنة فى الصور المشاعة بين الناس ، وهى ما يطلق عليهـا يونغ « النموذج الأولى » .

غير أن انفكاك الشعور الاجتماعى ينجم عنه ضعف الرابطة الروحية وتغير الضمير الاجتماعى باستمرار يتعارض مع وجـود ارث أصـلى تاريخى . وهذا التعارض هو الذى يدفع بالكاتب أو القارىء ليجـدا اليقين والأمان والخلود فى نفسيهما أو يجبر الكاتب أن يصوغ آراءه وأفكاره فى اطار شخصي محدود . وهذه مشكلة الكتاب الغربيين . بينما هذه المشكلة لم تبرز تماما فى العالم الاسلامى . فمع أن القوى العلمانية تزداد سيطرتها على السلطة بالتدريج فى أرجاء مختلفة من العـالم الاسلامى ، ومع أن الشقة بين القوى العلمانية والقوى الدينية قد أدت فى بعض البـلاد مثـل تركيا واندونيسـيا وبنغلاديش الى الصراع المكشوف ، ومع أن هناك فى كل بلد اسلامية مجموعة غير قليلة قـد ربيت حسب نظام التعليم الغربى اللا دينى فانه لا يزال بالامكان تعليم الأدب بالاستناد الى نهج اسامي من القيم المستمدة من الدين وغايتنا فى هذا البحث هى طريقة الاستفادة من هذا النهج .

لكى نعلم الأدب كأدب من جهـة وكوسـيلة للتربيـة الأخلاقية والروحية من جهة أخرى نحتاج أولا الى منهج للنقد الأدبى تكون مبادئه متوافقة توافقا مع مفهوم الاسلام للانسان . ولا يستطيع كاتب أن يكتب الا أن يكون لديه مفهوم ما عن الانسـان سـواء أشعر بهـذا أم لم يشعر . وحينما يحاول الكاتب أن له فكرته الخاصة عن الانسـان تبرز صعوبة التوافق مع المثل الدينية لأن ادراكه الخاص سيكون شـخصيا بالتأكيد ، وسيكون بالتالى محدودا . وهذا هو السبب فى ضرورة أن يكون لدى النقاد مفهوم واضح عن الخير والشر . وليس هناك أساسـا صعوبة فى تحديد ذلك المفهوم وذلك يعود بالدرجة الأولى الى أن هناك اتفاقا عالميا على مبادىء معينة يمكن على اساسها الحكم على الانسان . وقد أكد الاسلام ان الدين الحق واحد ولذا فان هناك بالتالى نطاقا عالميا واحدا للأخلاق وللخير والشر . وبما أن الأدب يتعلق بالدرجـة الاولى بالحياة الانسانية فى هذا العالم فان واجب النقاد أن يدرسوا ذلك النظام العالمى ويجعلوا الطلاب يدركون ما هو الأدب الجيد وما هـو الأدب السيء .

وتبرز المشكلة حينما يحاول الكاتب فرض معتقده ، فحينمـا يتحدث الكاتب حول الحب والعطف وبذل المعروف والرحمة وتعارضها

مع المؤثرات الاخرى كما يظهر هذا التعارض فى ظروف انسانية فهو يتحدث حول أشياء ذات علاقة بكل الناس وفى كل الأعمال . ولكن حينما يحاول صياغة مبدأ على أساس خبرته فهو معرض للخلاف مع أفكار الناس الآخرين . وهو بذلك يتجاوز مجال الأدب المحض الى مجال الفكر الفلسفى . ولنأخذ على سبيل المثال حالة (دى . اتش . لورنس) . فطريقة عرضه للشخصيات الانسانية وبعض المواقف الانسانية فيه بعض الأصالة الطبيعية ، ولكن الطريقة التى عرضها بها ، والأسلوب الذى يثير به عواطف القراء ويطلب موافقتهم على نظام للحياة يكون للجنس فيه الدور الأول فى التحكم والتاثير فى الحياة يجعلان من الصعب بالنسبة للقارىء ذى الاتجاه الدينى أن يتقبل تفسيره للحياة على أنه صحيح ومقبول . فكل ما أداه فى عمله يتلخص فى أنه جعل مفهومه الشخصي ينطبق على كل الناس . ونظام الحياة كما يفهمه ليس خاطئا كل الخطأ ، غير أنه متميز تماما ، وكونه متميزا يجعله فى شكل معتقد . فهذا الكاتب يصوغ أفكاره فى نظريات ، ولهذا يحق للناقد المسلم أن يبين للطلاب المسلمين كيف أن تصوره متميز تماما وبالتالى أن معتقده حول الجنس ليس له تبرير كاف . لكن هناك خطرا فى مثل هذا النقد أن ينقلب الى معتقد بحد ذاته وانما يمكن الوقاية من مثل هذا الخطر بتقييد النقد الأدبى ضمن حدود السياق الأدبى فيما يتعلق بتصوير الحياة الانسانية والحوادث المعروضة .

ويمكننا الآن أن نختار مثالا آخر من كاتب أعظم بكثير وهو شكسبير . فاذا نظرنا فى مسرحيته « روميو وجولييت » نلاحظ حالا أن شكسبير يعرض صراعا بين الخير والشر ولكنه يتجنب فرض معتقده بأن يعرض الحب على أنه مصدر ابداع وتخريب فى نفس الوقت . فالحادث الأخير من حوادث المسرحية وهو قتل روميو لنفسه بشرب السم وانتحار جولييت ، يبدو من الواضح فيه – من طريقة العرض – أن المقصود هو اثارة تعاطفنا ونحن لا نصدر حكمنا ضد روميو وجولييت على أنهما مذنبان وان كانا قد أقدما على الانتحار . ونحن من الجهة الأخرى نشعر شعورا لا ريب فيه أن روميو وجولييت قد أثبتا فوزا عظيما بانتصارهما على الانانية الشخصية من خلال الحب . فهل هذا الموقف الذى يقفه شكسبير من هذين العاشقين معارض للدين ؟ كان من الممكن أن يعتبر موقفه معارضا للدين لو أن شكسبير استثار فى أذهان مشاهديه

اعجابا بفكرة الانتحار ، غير أنه لا يفعل ذلك . كما انه يعرض الحادثة على انها ازهاق حياة شاب وشابة بسبب قوى خارجة عن ارادتهما ، فالحب الذى ينبغى أن يكون مصدرا للابداع ومنح السعادة أدى عدم اشباعه الى الأزمة والكارثة . فالصورة التى يعرضها شكسبير متوافقة توافقا كبيرا مع النظرة الدينية .

وحتى اذا اخترنا مسرحية أكثر تعقيدا أى (انتونى وكليوباترا) فاننا نلاحظ أن شكسبير فى هذه المسرحية أيضا ليس مناوئا للدين بصورة اساسية كما حاول (ويمسات) أن يبرهن . صحيح أن شكسبير عرض ما يمكن اعتباره عشقا منحرفا حراما على انه مصدر للمجد والشرف للمحب والمحبوب كليهما . ولكن حتى حينما يبدو أن كليوباترا خرجت عن حدود الأنانية وترقت الى درجة العاشقة النبيلة فان القارىء يبقى شاعرا بأنه لا كليوباترا ولا انتونى يحبان حبا صافيا . بل يبدو كأن هناك صراعا كالذى يعرضه هيجل بين الحق والباطل بين الواجب والحب . كما أن شكسبير يعرض هذا الحب على أنه قوة محطمة وليس طاقة تمنح المجد والقوة لنفس أنتونى أو كليوباترا . فهزيمة أنتونى فى المعركة قد عرضت بشكل يجعل القارىء أو المشاهد يصدران حكمهما ضد أنتونى وكليوباترا كليهما لطيشهما . ولا يشعر القارىء أو المشاهد لحظة أن بذل أنتونى لشرفه فى سبيل انقاذ حياته هو أمر يستحق الثناء . ومن جهة أخرى فان الشعور الذى يستثيره شكسبير هو الشعور بالضياع المأساوى ، فكليوباترا لا تعرض مطلقا بصورة العاشقة التى تجردت عن أنانيتها فحبها لأنتونى يختلط به دوما أنانية شديدة . فحينما يدرس الاستاذ مسرحية أنتونى وكليوباترا لا يحتاج الى نقد الصراع بين الخير والشر فى هذه المسرحية اعتمادا على معتقده الدينى ، حيث أن الحالة الانسانية المعروضة فيها متوافقة مع الشعور الدينى ، فالشعور الذى تثيره هو الضياع المأساوى المؤلم لقدرات الانسان بسبب صورة من صور الحب لم تتجاوز حدود الأنانية .

فمن الممكن اذن تعلم كل أنواع الأدب دون التجنى على المواقف الدينية أو معارضتها على شرط أن يبين المعلم لطلابه ما اذا كان الكاتب مقيدا أو غير مقيد ضمن الحدود الانسانية العادية وماذا كانت القيم التى يقررها مقيدة بفئة محدودة أو غير محدودة وشخصية أم لا وأنه

يحاول أو لا يحاول فرض معتقده . والذى أعتقده أن للمعلم الحق فى أن يقنع طلابه أن الأدب لا يحكم عليه بالاخفاق حينما يتجاوز الكاتب الحدود السليمة الطبيعية لمعنى الحقيقة التى تتبين من خلال الحياة الى عالم الفلسفة والمعتقد حيث يستخدم الأدب كمجال لطرح فلسفة وطريقة للحياة قد لا يقبلها المتدين . وأنا أشعر شعورا قويا أن للناقد الأدبى الحق فى تطبيق مفهومه الخاص للنقد الأدبى لأن الأديب ينشر فلسفة خاصة للحياة قد لا أتفق معه بخصوصها بسبب عقيدتى الدينية . وقد أجـارى الكاتب وأؤجل معارضتى لأتمكن من تفهم الحـالات الانسـانية التى يعرضها ، غير انى حينما أرى أنه يعرض حالة منحرفة انحرافا بالغـا وأرى الكاتب يمتدحها أو يعرضها فى ثوب جذاب فان على فى هذه الحالة أن أنقدها من وجهة نظر تتعدى النقد الأدبى الى مجال الفكر .

والسؤال الذى يواجه الأستاذ هو الى أى حد يستطيع أن يمضي فى نقده ؟؟ وما اذا كان عرضه لتلك الحالات يجعـله فى موقف من يستخدم معتقده لنقد الأدب ؟ وهنا يبرز سؤال استقلال الأدب الاستقلال الكامل . فهل الأدب هو مجال ينبغى أن يعالج على أنه خارج عن كل مقاييس الأنظمة الأخلاقية والاجتماعية فى الحيـاة ؟ وهـل ادراكه للحقيقة شيء مقدس الى حد أن كل الحقائق الأخرى ينبغى أن تنسي وينبغى أن يهمل نظام الحياة ويتجاوز عن أحكام القيم حتى يستطيع القارىء أن يتذوقه ؟ اننى شخصيا لا أوافق على هـذه النظـرة الى الأدب . فاذا كان علينا أن نمنح الأدب الاستقلال الكامل ، الاستقلال عن كل القوانين الاجتماعية والأخلاقية والروحية فان علينا أن نمنح نفس الاستقلال للعلوم الطبيعية والاجتماعيـة ولكل فروع المعـرفة الانسانية . وحينئذ يصبح كل فرع من فروع المعرفة الانسانية عالما مستقلا منفصلا عن غيره بحيث لا يبقى هناك أى اتصال وثيق بين هذه الفروع ووحدة ترابطها والقبول بهذا الانفصال يؤدى الى تمزق الشـخصية الانسانية كما حدث فى الغرب . أما المفهوم الاسلامى للانسان كما يعرضه لنا القرآن والسنة فهو صورة لشخصية متكاملة تحكمها قوانين فائقة ، فائقة بمعنى أن القوانين ونظام الحياة تعتمد على قيم مطلقة وعـلى هذا فان ادراك الأفراد أو العلماء لجزء من هذه القيم فى أى زمن من الأزمان لا يمكن أن يصل الى حد الكمال أو التمام . والثقافة البشرية

مرتبطة ارتباطا محكما بهذه القيم المطلقة ولكن التأكيد على بعض القيم فى أى فترة من الفترات يرجع الى تغير البيئة . وهذا التغير فى البيئة يرجع بدوره الى تطبيق الانسان لما حصل عليه من المعرفة على الحياة . وهى عملية بدأت منذ آدم وحواء وسوف تستمر الى أن تنتهى حياة الانسان على الأرض . فالانسان يبتكر دوما وسائل جديدة لتطوير الحضارة وهذه الوسائل تغير البيئة الاجتماعية للافراد والجماعات . وعظمة الأدب تكمن فى قدرته على تجاوز البيئة المتغيرة الى قضية الحياة الأصلية التى تتصل بالأمور المطلقة التى تشكل الاعراف الأولية للانسان . وحينما يستطيع الكاتب أن يتخطى المظاهر للظروف ويفهم القضية الانسانية أو بالأحرى قضية تمسك الانسان بالقيم الاساسية فى سياق الأحوال المتغيرة فهو بذلك قد وصل الى الحقيقة التى تجعل صوته يصل الى الأجيال التالية وهذه القدرة هى التى مكنت (اسكيلاس)ـ و (سوفوكليس) و (هومر) والفردوسي (وكتاب مسرحية نوه فى اليابان) أن يعرضوا حالات نستطيع نحن فى القرن العشرين أن نتذوقها ونتاثر بها .

فمدرس الأدب اذن يجب أن يقوم بدور الناقد . فعليه أن يقيس عمق الكتابات بحسب قدرة الكاتب على تجاوز الأشياء الظاهرة والظروف الاجتماعية والفردية والنفاذ الى عالم الحقيقة ان على الكاتب أن يبصر ما وراء النزعات الفردية والمعتقدات المحدودة والفلسفات الضيقة ويرى حقيقة الانسانية المجردة . ولا يستطيع كاتب أن يحوز المعرفة الكاملة وبالتالى فليس لناقد أن يدعى تلك المعرفة لأى أديب ، كما أنه لا حق للكاتب فى أن يطلب من القارىء أيا كان أن يقبل بمعتقده أو فلسفته . ووظيفة المدرس كناقد أن ينظر الى أى حد تؤثر المعتقدات الخاصة بفئة ما أو الفلسفات المحدودة فى طريقة تفكير الكاتب ، والى أى حد يسيطر على تفاعل الكاتب العاطفى مع الحالات الانسانية عاداته وتقاليده اليومية والى أى مدى استطاع الكاتب أن يركز نظره على قضية الانسانية الاساسية العالمية وهى قضية تحيط بها زيادات اجتماعية ثقافية تسترها عن العيون أو قد يكون لها مظهر خاص وتعقيد ناجم عن الظروف الاجتماعية الثقافية المعاصرة .

ولا يستطيع الناقد (أو المدرس) أن يحقق ذلك الا حينما تكون

له نفس حساسة ويكون مدركا للانسانية الحقة . والاسلام يقوم بتعليم الناقد هذا المعنى من خلال نظام الحياة الذى يحتويه . ولكن لا يمكن لتلك النظرة الى الانسان وما يحيط بها من قضايا أن تصبح مسألة اكتشاف لذات الفرد حتى يمارسها ممارسة فعلية . ولذلك فان المسلم الملتزم وحده هو الذى يملك تلك النفس الكبيرة الرحيمة التى تدرك حدود الانسان ودوافعه الدنيا وتدرك عظمته كذلك . وما لم يكن للمدرس تلك النظرة الواسعة وعمق الادراك والمثل الأعلى فى النبل الانسانى والعظمة الكامنة فى مفهوم الانسان على أنه خليفة الله فلا يمكن أن يصبح ناقدا جيدا ، ولا تكون قدرته على الادراك نامية الى حد تمييز الخبرات التى تمر عليه فى الأدب . فالأدب يعرض الحياة كما فهمها ومارسها كتاب أفراد ، وعلى هذا فلا يمكن اعتباره شيئا مستقلا تماما أو حتى خارجا عن فهمنا لكلمة « الانسانية » . وبما أن الاسلام يمنحنا أفضل مفهوم عن الانسانية ويبين لنا طريق الحياة الذى يوصلنا الى تلك القمة كما يبين الطريق الآخر الذى يؤدى الى الهلاك فنحن نمتلك بذلك منهجا اساسيا يعطينا مفاهيم للخير والشر والحق والباطل والصالح والسيء . والمدرس يتشرب ذلك المنهج ويتبناه الى حد أن يخالط لا شعوره . وكلما تشرب هذا المنهج أكثر كلما كان حكمه على نفسه أكثر دقة ويستطيع نقل ذلك المنهج الى التلاميذ . فالطلاب المسلمون ينبغى أن يتفهموا ذلك المنهج وتلك التصورات الاساسية حول مسئوليات الانسان وواجباته بوصفه عبدا لله وبالتالى بوصفه رجلا فى بيته ومدرسته ومجتمعه وفى علاقاته مع الطبيعة . وهذه المفاهيم الأساسية ستمد الناقد (أو المدرس) بالمقاييس التى سيقيس بها من مختلف الزوايا موقف الكاتب من الحياة كما يتبين من خلال أدبه . كما انها ستعينه فى تقويم الكاتب ومدى المجال الذى يتحرك فيه والطريقة الخاصة الفردية التى تميز مواقفه من الاوضاع الانسانية كما تتبين من خلال كتاباته .

والخطر الكبير يكمن فى اعتبار ذلك المعيار كسلسلة من الوصفات المستمدة من الأنماط الاجتماعية بدون الانتباه الى تعقد مجالات الاختبار الانسانى والحرية الانسانية . لا شك أن المعيار الذى يقدمه الاسلام هو أرقى معيار عرفته الانسانية ولكن فى الوقت الذى يصبح فيه هذا المعيار نمطا اجتماعيا مخصوصا فانه يصبح نظاما محصورا لا ينطبق الا على المسلمين .

ومن جهة أخرى فان الانماط الاجتماعية المنظمة قابلة للتغـير ، وهى تتغير فعلا ، ولهذا فان واجب الناقد ألا يطبق المعيار الاسلامى كما هو متمثل فى صورة نمط اجتماعى مخصوص وانما فى صورة الأسس التى تتطور الأنماط الاجتماعية انطلاقا منها ، وتلتزم بها حينا وتبتعد حينا آخر ، فالعلاقة بين الجنسين خارج حدود الزواج قد تقود فردا ما الى اقتراف الجنس مع امرأة غير زوجته ، فاذا عرض الكاتب مثل هذه الحادثة فى صورة المعجب بها فان الناقد عليه أن يصدر حكمه بادانة الكاتب لاشاعته معيارا منحرفا للسلوك ، غير أن الكاتب قد يسـتعمل نفس الحادثة كمصدر لبيان صراع الضمير للرجل والمرأة ، فالكاتب فى هذا الحال قد تقبل المفاهيم الاساسية للنظام الأخلاقى ،

أما اذا تبنى المدرس موقفا متساهلا ويتحدث حول الكاتب الذى يتبنى نظام حياة مخالفا تمام المخالفة أو معاكسا للنظام الاسلامى تاركا طلابه فى الفراغ بحيث يتأثرون بالكاتب أو يتجاوبون معه حينما يروق لهم فهذا المدرس لم ينصف مع الموضوع الأدبى ولا مع طلابه ، فالأدب قد يصبح ضربا من ضروب الاغراء البالغة وقد يضلل أو يفسد أو يهلك ، وقد بين البروفسور « هوغارث » هذا بشكل واضح فى كتابه « استخدام أوقات القرءاة » ، وهذا هو السبب فى استخدام الأدب كوسيلة دعائية ، وواجب المدرس هو تدريب حاسية الطالب بحيث لا ينهار أمام أية دعاية ويقيم أصالة النظرة الانسانية دوما بالرجوع الى المعيار المطلق للسلوك البشرى ، فالكاتب الشيوعى مثلا يصور الرجل الغنى أو الرأسـمالى دوما فى صورة الشخص الفاسد ، وهذا يعنى أن الصورة التى يعرضها هى الصورة التى يفهمها هو ولا تنطبق دوما على ما نراه فى المجتمع ، فالكائن الانسانى يرجع بصورة لا شعورية الى معيار يرتفع عن معيار الحياة اليومية المتغيرة كلما برزت مشكلة انسانية أساسية ، فانسانيته هى أرفع من الرأسمالية أو الاشتراكية كليهما ، والاسـلام يؤكد على ذلك المعيار « الانسانى » الذى هو هبة من الله تعالى ،

فالموقف الذى يحق للمدرس أن يقفه هو موقف من يتقبل مسئولية الانسان عن أعماله ولكن يدرك فى نفس الوقت أن هناك قوى مختلفة تعتمل داخله ـ القوى التى يصفها القرآن الكريم على أنها اغواء الشيطان وأهواء

النفس – ولا يستطيع المدرس أن يحسن اختيار الكتب الأدبية القياسية وأن يحلل المواقف والدوافع بالرجوع الى الواقع المتشابك للحياة الانسانية ما لم يتخذ ذلك الموقف الواضح • وقد وصف علماء النفس وعلماء الاجتماع ذلك الواقع المتشابك وأعطوه تفسيرات مختلفة ولكنهم فى بعض الاحيان يصورون الانسان على أنه شبه عاجز أمام القوى الخارجية أو الداخلية التى تسيطر على سلوكه • وهنا تظهر عظمة التصور الاسلامى ومطابقته للواقع فهو يعرض الانسان على أنه قد منح القدرة للوصول الى الحقيقة لأن الله نفخ فيه من روحه ، ولكنه قد أحيط فى نفس الوقت بقوى قد تحرفه عن الطريق السوى • ويمكن أن يدرس الأدب على أنه الطرق الفردية المتميزة لمختلف الكتاب فى ادراك ذلك الطريق السوى للانسان • وادراك الكاتب الفرد هو بالتاكيد جزئى وشخصي وان كان يحاول دوما أن يعمم نظرية لتصبح عالمية • ولما كانت الافهام حول الحقائق الاخلاقية متنوعة مختلفة فان على المدرس الا يعتبر أى كاتب فى مرتبة معرفة الحقيقة الكاملة حول كل أمر من أمور الحياة • ولهذا فان اختيار النصوص التى ستدرس فى الفصل ينبغى أن يكون متنوعا • ولما كان الوقت ضيقا جدا فان على المدرس أن يركز على بعض الأعمال القليلة المختارة التى تعرض أنواعا مختلفة من المفاهيم ووجهات نظر مختلفة عن الحياة • وعلى المدرس أيضا أن يملك القدرة على اظهار العيوب الاخلاقية فى نصوص الأدب القديمة والحديثة ، وحتى فى الأدب الرائع ولا يجوز له أن يعتبر كل الأدب الرائع كاملا وانسانيا من وجهة النظر الاسلامية • كما ان عليه أن يبين أن الأدباء قد تكون لهم نظرات مختلفة حول الشخصية الانسانية • وهذا هو السبب فى أن الكاتب الواحد لا يستطيع أن يستقطب اهتمام الأجيال المتتالية • وكلامنا هذا يقوم بالطبع على افتراض أن الانسان بحد ذاته لا يعتريه التغير ولكن التغيرات الاجتماعية والزمنية خلال رحلة الحياة تجعل جوانب معينة من الشخصية الانسانية تبرز فى كل فترة من فترات التاريخ • ولذا فان المدرس حين يعد المنهاج لا ينبغى أن يطلب الاسترشاد من النقاد المعاصرين فحسب ، وانما عليه أن يتجرد بحيث يستطيع أن ينظر نظرة كلية الى الأدب يختار على أساسها الأعمال

الادبية الرائعة وكذلك الاعمال الدورية الجيدة ليجعل طلابه على صلة بتنوع الادب وعمقه ·

والمبدأ الثانى الذى ينبغى الانتباه اليه حين اختيار الاعمال الادبية للدراسة فى حجرة الدرس هو تنوع التاثيرات ، وهذا المبدأ معروف بالطبع ومتبع فى كل مكان لان هناك نمطا قد تطور وتقبلته كل الدول الآن · وهذا النمط يقسم التاثيرات المعروفة الى ماساوية أو فكاهية ، هزلية أو جدية ، خفيفة ، شعبية ، أو لمجرد الترفيه · وكل من هذه التاثيرات تتصل اتصالا وثيقا بمبدأ اخلاقى · ويتضح لنا هذا حين نقرأ تحليل أرسطو للاثر الماسوى للشفقة والرعب · ويستطيع المدرس بتحليل تلك التاثيرات وصلتها بنوع الشخصية والحالات الانسانية التى يعرضها الكاتب أن ينمى الاحساس الفنى لطلابه بل واحساسهم الخلقى · ولا يعنى هذا بالطبع أن التاثير الادبى هو نفس التاثير الخلقى ولكنه يعنى بكل تاكيد أن أحكامنا الخلقية تدخل ضمن فهمنا للادب · وهكذا ففى الوقت الذى نتفاعل فيه مع المشاعر الحزينة التى تستثيرها حوادث وأوضاع مسرحية مثل « الملك لير » فنحن نرجع الى نظرتنا الخلقية لان تفهمنا لشقاء الملك لير وآلامه مرتبط ارتباطا وثيقا بادانتنا لمواقف وسلوك « جونيريل » و « ريجان » وحتى حينما ننظر فى الحيرة فى مسرحيات كمسرحيات « هارولد بنتر » مثلا وفراغها من النتائج الخلقية فان فرضياتنا فرضيات خلقية نستمدها من تربيتنا الانسانية · فحينما نرى أن هناك اضطرابا وخلوا من الاتجاه نفهم أن هذه العوامل غير مستحبة فى حياة الانسان · وهكذا فان من واجب المدرس أن يشعر طلابه بفقدان الاتجاه الذى نشاهده فى هذا النوع من الأدب الحديث · وحتى اذا عرض على الطلاب نوع من الأدب الرخيص فان على المدرس أن يبين السبب الذى يجعل ذلك الادب تافها · وهنا يظهر مرة أخرى أن اختيار الأعمال الأدبية وطريقة التدريس كليهما يرتبطان ارتباطا وثيقا بالاطار الأخلاقى للحياة ·

والأعمال الادبية - بحد ذاتها لا تمدنا بالاطار الأخلاقى الذى نقيس عليه فالادب ليس مستقلا عن الحياة · والاستقلال الوحيد الذى يستطيع

الادب أن يدعيه من الوجهة الخلقية هو حق الأديب فى الاستقلال بذاته.
غير أن الأديب لا يمكنه أن يدعى حق التحرر الكامل من اطار الحياة، الذى يعيش ضمنه لمجرد أنه ينبغى لكل أديب أن تكون له نظـــرته المميـــزة للحياة. فاستقلاله يكمن فى أن يكون له فهمه الشخصي للحقيقة التى يعرضها من خلال أدبه . وذلك الفهم جزئى كما هو واضح ، ولكن حتى نستطيع تذوقه ونتعاطف معه يمكن أن نتخلى مؤقتا عن أحكامنا الشـــخصية ونتصور أنفسنا فى العالم الذى ابتكره الكاتب فى عمله الفنى ، ولكن فهمنا هذا ينبغى أن يقاس ضمن سياق النظرة العامة للحياة التى تعرضها المفاهيم الموحى بها من الله تعالى . وبعبارة أخرى فان هنـــاك دوما اطارا مرجعيا ينبغى على الانسان اذا أراد الا يساق فى اتجـــاهات متنوعة ـ كلما احتك بفكر أدباء متنوعين ـ أن يقوم الاطار الأخلاقى للعمل الفنى ضمن سياق ذلك الاطار الكبير الذى يؤمن به والذى يرشد القارىء ارشادا شافيا . والمسلم يعتقد بوصفه رجل عقيدة أن كل أنواع المعرفة الانسانية جزئية وادراك هذه الحقيقة جعلت الفرد يفهم علاقته بالله . والاسلام يزود المسلم ضمن سياق هذا الاطار بمنهاج كامل للحياة ينبغى عليه أن يتمثله بكامله حتى يكون مسلما حقا . فمهما كان متعاطفا مع كاتب مثل « دى . اتش . لورنس » أو « كونراد » أو « دبليو . بى» أو « ييتش » أو « ماكسيم جوركى » فهو لا يمكن أن يتقبل اطارهم الأخلاقى كشيء أعلى من أن يناقشه الفرد كما انه فى نفس الوقت لا يمكن أن يعتبر ما توصلوا اليه شيئا نهائيا غير قابل للدحض ومقبول كما هو .
وكل ما يمكن أن يمنحه للكاتب من فضل يرجع الى مقدار الحقيقة التى يعرضها الكاتب عن الطبيعة البشرية والدوافع البشرية وأنواع الأحوال البشرية . وأفضل طريقة يستخدمها المدرس ليحصن طلابه من أن يتأثروا بكاتب معين هى أن يجعلهم يدرسون أعمال كتاب متعددين مختلفين فيما بينهم فيستطيع المدرس والطلاب فى هذه الحال أن يمعنوا بشكل موضوعى فى الاطار الأخلاقى لكل من الكتاب وينظروا فى نقاط الخلاف فى أحكامهم وأفهامهم . ومن المفيد جدا لثقافة الطلاب أن يدركوا كيف أن أولئك الكتاب بالرغم من اختلاف طرق ادراكهم فانهم استطاعوا أن يعرضوا صورا صادقة للانسان فى أحواله المختلفة .

فاذا اتبعت هذه الطريقة المقارنة أمكن استخدام الأدب كوسيلة لفهم الدوافع والعواطف البشرية . ومن ثم يستطيع المدرس أن يركز اهتمامه على مفهوم الشخصية مبينا مظاهر تعقد الطبيعة البشرية من خلال مظاهر تعقد الدوافع البشرية . ويمكن للطلاب كذلك أن يدرسوا الشخصيات بدرجات مختلفة من الدقة . وعلى المدرس اذا أراد للطلاب أن يفهموا تفسير الحياة الخاص والشخصي عند كل كاتب عليه أن يسعى لأن يكون البحث محافظا على موضوعيته . ويمكن للطلاب من خلال المقارنة والمقابلة أن يفهموا التنوع بين الكتاب وأن يحكموا على مقدرة كل كاتب ومدى تنويعه وعمقه . واعتمادا على البحث فى الشخصيات المتنوعة التى يبتكرها الكتاب ـ يمكن للمدرس أن ينشىء عند طلابه الاحساس بالصعوبات الكامنة فى فهم الطبيعة البشرية ـ وهذا ينطبق كذلك على دراسة الحالات الانسانية التى يعرضها الكتاب . ويمكن للمدرس أثناء فحص العواطف التى تنطوى عليها تلك الحالات أن ينتقل بطلابه الى ما وراء الأسباب الوقتية لتلك العواطف ليتحدث عن الأسباب الأزلية ويبين الجانب العالمى فى المشكلات الفردية . وبما أن الأدب لا يزيد على أن يكون مجموعة من أمثلة مخصوصة تستخدم فى دراسة الأوضاع والدوافع الانسانية فمن الممكن للطلاب أن يتذوقوا عالمية المعضلات الخلفية التى يواجهها الناس من جهة وأن يتفهموا من جهة أخرى شخصياتهم المحدودة فى أوضاعهم المخصوصة وأحوالهم التى تدل على بلاد مختلفة فى أزمان مختلفة .

غير أن الأدب ينبغى أن يعامل كادب وليس كبديل للتلقين الخلقى . فلا يمكن للأدب مطلقا أن يحل محل الأخلاق أو الدين . فاحدى وظائف الأدب الاساسية توفير المتعة . وحتى حينما يعرض الأديب حالة مأساوية فينبغى أن تنتهى الى أن توفر المتعة ، وهذا شرط أساسي لكى تتجاوز المرارة الكامنة فى الواقع وتتحول الى ما نسميه بالأدب . وقد تناول « كانت » طبيعة العواطف التى يستثيرها الأدب بالبحث وتوصل الى أن عواطفنا ذات طبيعة جمالية وتؤدى الى ادراك

تاملى وليس الى اتخاذ سلوك فعلى . فحينما نرى « عطيل » يقتل « ديدمونة » لا نندفع الى خشبة المسرح لنمنعه من فعل ذلك الخطأ ، مع أننا لو رأينا صديقا يفعل ذلك فى عالم الواقع ونحن نعلم أن فعله أحمق وخاطىء ترانا نندفع لنمنعه . والذى نفعله ونحن نشاهد ذلك المشهد من المسرحية أن نتأمل فى الحالة التى يعرضها . وهكذا فان عواطفنا تنفصل عن العمل الخلقى حينما نحاول تذوق الأدب . بينما لا تكون عواطفنا فى تلك الحالة منفصلة عن الفهم الأخلاقى والتأمل الأخلاقى . ونحن نستمد المتعة التى نجدها من فهمنا للأحوال الانسانية ومن تذوقنا للطريقة التى يعرض بها الأديب تلك الأحوال بأساليب فنية . ولا بد للمدرس اذن من أن يجعل طلابه يفهمون تلك الأوضاع الانسانية وأن يتجنبوا اصدار أية أحكام اخلاقية مسبقة على الأوضاع الانسانية المعروضة عليهم فى الأدب . فالاطار العام للحياة كما يعرضه الاسلام يمكن القارىء من أن يرى نواحى القصور عند الكاتب ويتفهم الاطار المحدود الذى يقوم الكاتب ضمنه باستكشاف الشعور الانسانى ، ولكن عمل الكاتب فى تحويل العواطف العادية الى عواطف فى اطار الفن تساعد القارىء للوصول الى حالة من الاستقلال تمكنه من أن يتامل العواطف والدوافع والأوضاع البشرية ؟ . واذا كان على المدرس أن يتذكر دوما الاطار العام للحياة ويقوم الاطار الأخلاقى الذى يعرضه الكاتب ويحكم بنجاح الكاتب أو عدم نجاحه فى تكوين اطاره الخاص ، فاننى أقترح أنه من الواجب عليه فى نفس الوقت أن يدرب احساس الطلاب بحيث يتمكنون من التامل بالطريقة المناسبة وبالدرجة الكافية فى العواطف والمشاعر التى يستثيرها العمل الأدبى . فوظيفة المدرس اذن ليست فى أن يقرر مسبقا كل المسائل الخلقية المحرجة . وانما عليه أن يقوم باختيار أعمال فنية يتوقع أن يجد الطلاب فيها وجهات مختلفة من النظرات الخلقية ويهيىء بعد ذلك نقاشات حرة وصريحة حول الاحساسات التى تتضمنها . ومن الواضح أن حكم المدرس الخلقى نفسه وتدريبه لطلابه سيكون لهما أثرهما أثناء تلك النقاشات .

نتـــائج وتوصيـــات

١ ـ حتى يستطيع المدرس أن يدرس الأدب بشكل فعال كان من الضرورى أن يدرك مكانة الأدب فى النظام العام للمعرفة ، وهذا يعنى أن النظام العام للمعرفة يجب أن يصنف ـ كليا ـ من وجهة النظـــر الاسلامية ٠

٢ ـ ومن الضرورى ثانيا انشاء مدرسة مناسبة للنقد الأدبى يكون من عملها تقرير العلاقة الوثيقة بين الأدب الجيد والقيم الدينية وأن تبين فى نفس الوقت استقلال الأدب ضمن اطار تلك القيم ٠ ويعنى هذا انشاء علاقة بين النظام العام للقيم كما بيناها فيما ســـبق وبين الجوانب المختلفة للشخصية الانسانية والوظائف المختلفة التى يمكن للانسان ويباح له أن يؤديها ضمن نظام الحياة العام ٠

٣ ـ ولهذا فان المدرسين يحتاجون الى تدريب كاف ٠ فينبغى أن يكون المدرس قادرا على التفاعل واحساسه الخلقى ناميا الى حد كاف من الناحية الدينية بحيث يصل الى النضوج فى قضية الاطـــار الخلقى للحياة ٠ وينبغى أن تكون له نفس حساسة قادرة على التفاعل مع المشاعر التى يستثيرها الأدب ، كما ينبغى أن يكون مالكا للتقاليد الأدبية ، أى تقاليد الشكل والتنظيمات والأساطير والصور والرموز فى كل الألوان الأدبية بحيث يستطيع أن يوفر لطلابه الوسائل المناسبة للتحليل والتفهم٠ وينبغى أيضـــا أن يكون مالكا للغـــة التى كتب بها ذلك الأدب بحيث يستطيع أن يدرك بدقة ما تتضمنه العبارات ويعرف مقدار دقة الكلمات والعبارات والجمل ودقة العقل الذى تصدر عنه تلك اللغة ولكى يستطيع أن يحلل ويتذوق ويقوم قدرة العقل على التنظيم ومدى وعمق القـــدرة الابداعية للكاتب ٠ وهكذا فان المدرس يستطيع أن ينظم عقول طلابه

ويعلمهم كيف يقيسون المدى الذى تصل اليه الأعمال الأدبية المدروسة وعمقها فى فهم الحياة ٠

٤ ـ انه ليس من الممكن منع الطلاب من قراءة الانتاج الادبى الرخيص اذا كان مثل ذلك الانتاج الادبى متوفرا فى السوق ، وليس من الممكن أيضا منعهم من التاثر بالحياة الحديثة التى تزداد علمانية وبعدا عن نظام القيم الدينى ، ولذا فان من الواجب أن يتضمن المنهاج دراسة موسعة للأعمال الأدبية التى عرفت بأنها من الأدب القيم الجدير بالبقاء بسبب الفهم العميق للانسانية الذى يبدو فيها وبسبب الاطار الخلقى المتين الذى يتبناه الكاتب ولكن فى نفس الوقت يجب أن يقوم المدرس بمقارنة تلك الأعمال بأعمال أقل قيمة وذلك لغرض واحد هو تمكين الطلاب من تذوق الفرق وتعويدهم كيف يفرقون بين الادب الجيد والأدب الردىء ٠

٥ ـ ان الأدب الجيد العظيم هو ذلك العمل المبدع الذى يتبنى ويرسخ تلك المبادىء المتعلقة بالحياة التى تعلمها الانسان من الدين وهو ذلك الأدب الطبيعى والمنطقى بحيث يتذوقه ويتقبله الناس ذوو الاعمار المختلفة وفى مختلف أنحاء الدنيا ٠ وأى فروق نلاحظها فى الادراك الفردى ترجع الى اختلاف الافراد فى طريقة فهمهم للحقيقة ومدى احاطتهم وعمقهم بها ٠ وبما أن طريقة عرض ما توصل اليه الكاتب من فهم لا تقوم على العرض المنطقى أو اظهار الحجة العقلية وانما تقوم على مخاطبة انسانية الانسان ونفسه الباطنة فان من واجب المدرس أن يجعل احساس الطلاب الأدبى نافذا وقويا ومتصلا اتصالا وثيقا باحساسهم الخلقى بحيث تكون نفس الطالب حصنا ضد المفاهيم الباطلة ٠

٦ ـ ولا تعنى الفقرات السابقة أن المدرس يحق له أن يفرض نفسه على طلابه ويلزمهم بمبادئه فى التقويم والحكم ٠ وانما ينبغى عليه أن يدربهم على التجرد الذى يمكنهم من ادراك وجهة نظر الكاتب ورؤيته للحياة وعمقه الخلقى بدون أن ينجرفوا عن مبادئهم الخاصة ٠ ومن جهة أخرى فان الاحساس الأدبى ينبغى أن يكون جماليا بحيث يمكن القارىء من تفهم نوعية الحياة المعروضة فى العمل الأدبى ٠ وهكذا

فان الطلاب يجب أن يتعلموا كيف يرتفعون عن أنفسهم ويتفهمون المشاعر المتميزة الخاصة التى يستثمرها ذلك العمل الفنى المتميز . وفى نفس الوقت فان ذلك التجرد ينبغى الا يؤدى الى نوع من السلبية عند الطلاب لأنهم ينبغى أن يمتلكوا القدرة على الحفاظ على أسسهم الدينية الخاصة . فاذا ما تفهموا وجهة نظر الكاتب أو وجهات نظر الكتـــاب المختلفين أمكنهم أن يقارنوا ويقابلوا بينها ويقوموا مزاياها النسبية .

٧ – ومن الواضح من بحثنا السابق أن تدريب الاحساس الأدبى ينبغى أن يرتبط بالثقافة الخلقية . وما لم ينشأ الطالب كمسلم ملتزم فهو لن يكون قادرا على ربط التربية الفنية بالأخلاق . فاذا كان المراد بالتربية الفنية تطوير القدرة على ادراك الناحية الجمالية ومعناها فى الفنون ادراكا كاملا وشافيا فان تلك التربية ينبغى أن تتم بالتربيـــة الأخلاقية بحيث يدرك الطالب ويتذوق العلاقة بين الجمال والخير . ولا يمكن تحقيق ذلك الا حين يفهم الشيء الجميل على أنه اظهار لمبدأ الجمال الذى هو فى حقيقته صفة من صفات الله . عندئذ فقط يشـعر الانسان بأن الجمال والأخلاق يتكاملان ضمن اطار الحياة الموحـــد . والتنوع فى الأحكام الفنية هو نتيجة لتركيز الاهتمام على نواح مختلفة من الشخصية الانسانية باختلاف العصور . واختلاف التركيز هذا يرجع بدوره الى ظروف اجتماعية وتاريخية ناجمة عن وسائل الحضـــارة . والا فالانسان هو نفس الانسان فى كل العصور وفى شتى بقاع الأرض .

٨ – وحتى ترتبط تلك التربية الفنية قلبا وقالبا بتربية شـخصية المسلم برمتها فان من الضرورى تحقيق التوازن بين الادراك الروحى والعقلى والفنى . ولا يمكن تحقيق ذلك التوازن الا حين يفهم الحق والجمال على أنهما صفتان من صفات الله . واذا حاولنا أن نؤكد أن هناك ما يسمى ادراك « الاحساس المجرد » أو « التفكير المجـــرد » أو « الجمال المجرد » فاننا نربى بذلك شخصية ممزقة . فاذا كان الحق والجمال من صفات الله واذا كان كل هذا الوجود اظهارا لكل صفات الله وقدرته أى اظهارا لأسماء الله فان عرض ذلك الجمال والحق فى الأدب هو عرض لما هو جميل فى الحياة . وهكذا فان علم الجمال يصل ما بين الجمال فى الفنون بالتعاليم الأخلاقية . ولهذا فان من الضرورى أن يكون

كل مدرس على ادراك راسخ بالمبادىء التى تنبنى عليها الحياة حتى يكون هو نفسه محققا لمعنى العبودية لله . وهـــذا شرط اساسي حتى يستطيع هذا المدرس أن يغرس فى شبابنا روح الانسان الحق وعظمته ويغرس فيهم روح عدم التنازل للشرور المتمثلة فى المادية والقصور الذى يحتوى عليه ما يسمى بالحركة الانسانية .

٩ ـ ومن الضرورى كذلك حتى تتحقق أهداف تدريس الأدب التى عرضناها فيما سبق أن تعد مواد لغوية وأدبية يقصد منها جمــع التربية الخلقية للطالب واحساسه الفنى بشكل متكامل ضمن نظام دينى شامل للحياة . وفى نفس الوقت ينبغى أن ينشأ الطالب كشخص يتعشق اســـتقلاله ، وبحيث لا يكون ادراكه الخاص للحقيقة فى خطــر التأثر بمعتقد يفرض عليه فرضا . ان الأدب سلاح فعال ولهذا فان من الواجب اعداد برامج متكاملة من الادب والتاريخ والعلوم الاجتماعية الاخرى تبدأ مع بداية الحياة المدرسية بحيث يتشرب الطالب فكرة شاملة عن الحيــاة من خلال المواد التى يقرؤها والطريقة التى يربى بها . وينبغى أن يعد برنامج مفصل لكيفية دراسة المواد المتكاملة المذكورة .

الخنزير..وبعض أسباب تحريمه

د . احمد حسين صقر

اولا ـ مقدمة :

من المعروف ان الاسلام حرم أكل لحم الخنزير تحريما قطعيا واعتبر آكليه من العاصين لدين الله تعالى . فاذا كان هذا التحريم فى القـرآن الكريم تحريما عاما ، فهذا لا يعنى ان لا نتحرى فى معرفة الاسباب فى تحريمه وندرك العلل الحقيقية والحكمة الربانية من وراء ذلك . كذلك فانه ليس لنا الحق فى أن ندعى أو نجزم فى معرفة الاسباب الحقيقية من وراء هذا التحريم والذى يرجع بالدرجة الأولى الى خالق جميع البشر والكائنات جميعها ، بل انه من الحكمة ادراك ماهيتها وحقائقها . وعلى المرء ان يتحرى بالطرق العلمية الحكمة الربانية من هذا التحـــريم ، واضعا نصب عينيه قول الله تعالى فى سورة آل عمران « والراســخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب » (٣ : ٧) .

فى الأسواق كثير من الأطعمة التى تحتوى على لحم الخنزير او مشتقاته . وهذا ما يسبب للمسلم مشاكل عديدة خاصة اذا كان يعيش فى مجتمع غير اسلامى . وهناك حقائق وأباطيل فى بعض المجتمعات تدور حول اكل لحم الخنزير . ومن الناس من يعطى أسبابا خاطئـة لتحريم الخنزير فى الاسلام ومنهم كذلك من يدعى أن أكل لحم الخنزير هـــذه الايام ليس من الحرام لعدم فهمهم لتعاليم الاسلام الحنيف ولذلك فهـــم للأسف يُحلون أكل الأطعمة التى تحتوى الخنزير أو مشتقاته .

لهذه الأسباب مجتمعة وأسباب أخرى بالطبع ، رأى المؤلف انه من الضرورى الكتابة عن « الخنزير ... وبعض أسباب تحريمه » . وفى هذه المقالة يقدم المؤلف للقارىء الكريم نتائج بعض الأبحاث العلميـــة فى حقول الكيمياء العضوية وكيمياء الاحياء ، والتغذية وعلم الميكروب ، والصحة العامة ، والسلوك البشرى والتاريخ والدين . وبهـــذا ، فان المؤلف يترك المجال للقارىء ان يستخلص بعض الأسباب فى تحـــريم أكل لحم الخنزير .

والمقالة هذه مفيدة أيضا لغير المسلمين وخاصــة اليهـــود وذلك لتذكيرهم بتحريم الخنزير كما ورد فى كتابهم ، وكذلك المســـيحيين جميعا كما ورد فى الانجيل العهد القديم ، وخاصة الطائفة المســماة البشاريين Seventh Day Adventists حيث لا ياكلون لحم الخنزير على الاطلاق بل وان منهم من لا يأكل اللحوم اطلاقا .

وهذه المقالة مفيدة أيضا لمجموعة النباتيين الذين لا يأكلون اللحوم حيث ان جميع هذه الفئات المختلفة ستفيدهم عن بعض أسباب تحريم أكل لحم الخنزير ، كما ستفيدهم فى معــرفة بعض أنواع الأطعمـــة المحتوية على لحم الخنزير أو مشتقاته . والهدف من هذه المقالة تنبيه المصانع ومنتجى الأطعمة وخاصة أصحاب تلك المصانع والشركات الذين يصدرون اللحوم ومشتقاتها والأطعمة المحتوية على الدهون الحيوانية الى الدول الاسلامية ، على هذا التحريم ، وبذلك لا يصدرون الا ما هو حلال ويبتعدون عن تصدير ما هو حرام . واضافة الى ذلك ، فالمقالة هذه ذات فائدة وأهمية للمستشفيات والمطاعم وشركات الطيران والفنادق والعائلات وذلك لاطلاعهم على التحريم حتى لا تقع حساســية بين المســـلمين وغير المســـلمين . وأخيرا فان المؤلف يرغب فى أن يذكر المسلمين فى أمريكا الشمالية والمسلمين في العالم أجمـــع بالحكمـــة الكامنة من وراء تحريم أكل لحم الخنزير كما ورد فى الكتب السماوية .

ويأمل الكاتب ان يدرك القارىء الكريم الحكمة التى ارادها الله عز وجل من وراء تحريم أكل لحم الخنزير . نسأل الله العلى القدير ان يسدد خطانا ويلهمنا الحكمة ويفقهنا فى الدين ، كما نسأله جل وعلا أن يحقق للمسلمين فى العالم اجمع حياة أفضل ونسأله تعالى أن يجزينا بأعمالنا ويغفر لنا خطايانا انه هو السميع المجيب .

ثانيا : تحريم الخنزير

لقد ورد تحريم أكل لحم الخنزير فى عدة مواضع من القرآن الكريم . وهذه المواضع وردت فى أربع سور هى : البقرة والمائدة والأنعام والنحل .

يقول الله تعالى فى القرآن الكريم فى سورة البقرة :

« انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم » . البقرة (٢ : ١٧٣) .

وفى سورة المائدة يقول الله عز وجل :

« حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق » . المائدة (٥:٣)

وفى سورة الأنعام يقول الله تعالى :

« قل لا أجد فى ما أوحى الىّ محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم » . الأنعام (٦ : ١٤٥)

ويقول الله تعالى فى سورة النحل :

« انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم » . النحل (١٦ : ١١٥)

من هذه الآيات الكريمات نستطيع ان نقول أن أكل الخنزير محرم تحريما قطعيا فى الاسلام ، والتحريم واقع على المسلمين وعلى غير المسلمين على السواء . والآية التالية من سورة الأنعام دليل قاطع على أن التحريم يقع على جميع الناس دون استثناء . يقول جل شانه :

« قل لا أجد فى ما أوحى الى محرما على طاعم يطعمـه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا » ٠

أى أن الله عز وجل استعمل كلمة طاعم يطعمه ولم يستعمل مسلم يطعمه وبذلك أصبح التحريم على جميع البشر دونما استثناء ٠ وسنذكر فى هذه المقالة بعض الأسباب فى هذا الشأن حتى تطمئن القلوب والأفئدة وتعم الفائدة ٠

ثالثا : أسباب عامة فى التحريم

ان الأسباب الحقيقية والحكمة الالهية من وراء تحـريم الخنزير لا يعرفها الا الله جل شأنه ٠ اما المسلمون المؤمنون فيتبعون قول الله عز وجل فى القرآن الكريم :

« والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عنـد ربنـا » ٠ آل عمران (٣ : ٧)

وعلى أى حال ، فانه يجب على المسلم دائما ان يتحـرى الأسباب من وراء تحريم الخنزير ٠ فقد حرم الاسلام أكل لحـم الخنزير واعتبر أكله اثماً كبيراً ورجساً عظيما ٠ وقد وردت كلمة « رجس » فى القرآن الكريم فى مواضع خمسة نذكر منها ما يلى :

يقول جل شأنه فى سورة المائدة :

« يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ٠ انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعـن الصلاة فهل انتم منتهون » ٠ المائدة (٥ : ٩ ـ ٩١)

ويمكن للقارىء الكريم أن يقرأ قوله سبحانه وتعالى فى سورة الأنعام (٦ : ١٤٥) وكذلك فى سورة الاعراف (٧ : ٧١) وكذلك فى سورة التوبة (٩ : ٩٥) وفى نفس السورة (٩ : ١٢٥) ٠

فكلمة رجس انما تعنى معانى القذارة والوساخة ٠ وسنبين فى المقالة هذه المعانى باذن الله ٠ أما بالنسبة لأسباب التحريم فاننا سنحاول أيضا أن نبين النتائج العلمية لتحريم الخنزير :

رابعا : لحم الخنزير أم الخنزير ككل ؟

قد يطرأ هذا السؤال : هل حرم الاسلام الخنزير كله كحيوان أو بعضا منه ؟ .

أى هل حرم الاسلام أكل لحم الخنزير فقط أم حرم أكل اللحم والدهن والشحم والمادة الهلامية وكل شيء فى جسم الجنزير ؟ أما الجواب على هذا السؤال فاننا نستطيع ان نجده فى القرآن الكريم . ومع انه قد ذكر فى القرآن الكريم ان لحم الخنزير محرم فان ذلك يعنى أن الخنزير محرم ككل وليس كجزء فقط . وفى اللغة العربية فان كلمة اللحم تشمل جميع أعضاء الحيوان وليس قسما منه فقط . والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما يلى :

جاء فى سورة البقرة :

« وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما » . البقرة (٢ : ٢٥٩)

وفى سورة النحل ، يقول تعالى :

« وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا » . النحل (١٦:١٤)

وفى سورة المؤمنين يقول عز وجل :

« فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما » . المؤمنون (٢٣:١٤)

واضح اذن من كلمة « لحم » انها لا تعنى فقط الأجزاء اللحمية (البروتينية) من الجسم . بل تعنى أيضا الجسم فى كليته ، وكذلك فانها تتضمن أيضا المواد الدهنية فيه . لذلك فان كلية الخنزير وكل ما يستطاع أن يؤكل منه محرم تحريما قطعيا . ومن المعروف ان المواد الدهنية تتداخل فى أنسجة اللحم ولا يمكن فصل الدهن عن اللحم فى معظم أجزاء جسم الحيوان ، وبهذا نجد أن تحريم الخنزير لابد أن يعنى تحريم أكل الحيوان كله وأى قسم منه على السواء .

خامسا : لحم الخنزير ولحوم الحيوانات الأخرى

قد يتساءل البعض : ولماذا حرم الله تعالى الخنزير بينما حلل لحوم الحيوانات الأخرى ؟ والجواب على ذلك بسيط وهو ان الخنزير ليس فقط الحيوان الوحيد الذى حرمه الله عز وجل ولكن الله حرم أيضا جميع لحوم الحيوانات الكاسرة (الآكلة اللحوم) والمتوحشة كما انه حرم أكل لحـــم الانسان . فقد حرم الاسلام أكل لحوم القطط والكلاب والفئران والذئاب والثعالب والاسود والنمور والنسور والثعبان والصقور ، الخ ... أما لحوم الحيوانات التى تعيش على الاعشاب كالخرفان والبقر والغنم والماعز والابل والغزلان والدجاج والبط والاوز والارانب والطيور فقد أحل لنا أكلها .

وهناك حكمة ربانية عظيمة من وراء تحريم لحوم الحيوانات الكاسرة (آكلة اللحوم) وسنذكر فى المقالة من أسباب تحريمها أيضا .

سادسا : الادلة التاريخية

من المعلوم انه لما عصي بنو اسرائيل ربهم كانت نتيجة ذلك ان لعنهم الله فى الدنيا والآخرة وجعلهم قردة خاسئين ومنهم من تجرد كليـــا عن انسانيته واصبح كالقردة والسعادين بل أقل شانا والعياذ بالله ، ومنهم من كان يأكل لحوم الحيوانات المحرمة كالخنازير فاصبحوا مثلها . وقد ذكر الانجيل ذلك (انظر كتاب متى ٨ : ٢٨ - ٣٢) حيث ذكر وجود الشيطان فى الخنزير . وفى القرآن الكريم ، ذكر سبحانه وتعالى فى سورة المائدة كيف ان الله تعالى لعنهم وغضب عليهم واذلهم ومسخهم من انسانيتهم الى درجة الحيوانية :

« قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنـــه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل » . المائدة (٥ : ٦٠)

وقد ذكر فى تفسير عبد الله يوسف على فى تعليقه للقرآن ان معنى القردة والسعادين والخنازير وعبد الطاغوت ربما جاء فى القرآن الكريم رمزيا . وبمعنى آخر ان الذين خرجوا عن تعاليم دينهم قد أصبحوا كالقردة والسعادين والخنازير وذلك لشراهتهم ونتانتهم كنتانة الخنزير .

واذا أخذنا المعنى الذى ورد فى الانجيل بعين الاعتبار واذا أخذنا المعنى الذى ورد فى القرآن الكريم على حقيقته وليس على مجازه فاننا نستخلص ان الخنازير والقـــردة ربما كانت من أصـــل بنى آدم ولكن مسخوا الى شكل حيوانات . وهذا النوع من التفسير يغالط نظرية دارون ويخالفها نظرا لان دارون يقول بالتطور والتحول الصعودى فقط ، أى أن التطور كان من درجة الحيوان الى درجة الانسان . بينما نجد هنـــا تطورا وتحولا نزوليا حسب القرآن الكريم . وهذا التطور والتحـــول الصعودى أو النزولى انما هو ظاهرة طبيعية موجودة فى النباتات جميعا . فلولا وجود التطور والتحول النزولى والصعودى لما حصلت عمليـــة التهجين والانتخاب والانتقاء فى عائلة النباتات جميعا . وما قصة الذرة الهجين منا ببعيد فهى عملية تهجين وانتقاء وانتخاب الصنف الاحسن والتخلص من الانواع الرديئة ، أى التخلص من تلك الاصـــناف التى تحولت تحولا نزوليا والتى لا جدوى ولا فائدة منها على الاطلاق .

لهذا نود ان نطرح هذا السؤال على القارىء الكريم : لمـــاذا لم يكن أصل القرد هو الانسان نفسه ؟ ثم انه وبطريقة المسخ والتحـــول والتطور النزولى تحول الانسان الى قرد بدلا أن يكون العكس ، فان كانت هذه العملية (عملية المسخ) حقيقية بيولوجية جسمية بدلا من أن تكون مسخا نفسيا وعقليا ، كما يقول بعض العلماء ، ان كان المسخ هكذا فليس من البعيد ان تكون هى الحكمة الربانية فى تحريم لحـــم الخنزير الذى كان أصله انسانا ، وهكذا ، اذ ليس من المعقول بشـــكل من الأشكال أن يأكل الانسان مثل هذا اللحـــم والله أعلم بالحقيقـــة المطلقة .

سابعا : الأدلة الكيميائية

ان الدهون والزيوت تصنف عموما الى الدهـــون المتعـــادلة (Neutral Fats) والدهون الفسفورية (Phospholipids) والدهون الكربوهيدرية (النشوية) (Glycolipids) والدهـــون المعقـــدة (Sphingolipids) وغيرها .

اما الدهون المتعـــادلة فهى مؤلفـــة من الجليسيرين الثـــلاثى (Triglycerides) والجليسيرين الثنائي (Diglycerides) والجليسيرين الاحادى (Monoglycerides) ، والأحماض الدهنية الحرة (Free Fatty Acids (FFA)

وان الجزء الواحد من الجليسيرين الثلاثى يتكون من ثلاث أحماض دهنية ومادة الغليسيرول (Glycerol) • وهذه الاحماض الدهنية قد تكون مشبعة (S) (Saturated) أو غير مشبعة (U S)(Unsaturated)

وهى موجودة على مجموعات الكربون الثـــلاثة لجزيئية الجليسيرين الثلاثى على الاشكال التالية :

(SSU) ‘ (USU) ‘ (UUS) ‘ (USS) ‘ (SUS) ‘ (UUU) ‘ (SSS) .

والأشكال التالية تبين لنا الجملة السابقة :

(١) الاحماض الدهنية الحرة (FFA) R — COOH

أ ـ الاحماض الدهنية المشبعة $CH_3 — (CH_2)_x — COOH$

ب ـ الاحماض الدهنية الغير مشبعة

$$CH_3 — (CH_2)_x — CH = CH — (CH_2)_x — COOH$$

(٢) الغليسيرول . $CH_2OH — CHOH — CH_2OH$

(٣) الغليسيرول + أحماض دهنية مشبعة ——— دهون مشبعة (TG)

$$\begin{array}{l} CH_2OH \\ | \\ CHOH \\ | \\ CH_2OH \end{array} + 3RCOOH \longrightarrow \begin{array}{l} CH_2 — O — COR \\ | \\ CH — O — COR \\ | \\ CH_2 — O — COR \end{array}$$

(٤) الجليسيرول + أحماض دهنية غير مشبعة ——> دهون غير مشبعة (T G) .

```
Ch2oh                    ch2—o—co (ch2) x—ch = ch (ch2) x—R
Choh + 3R —(ch2) x—ch = ch—(ch2) x— Cooh
                         ch—o—co (ch2) x—ch = ch (ch2) x—R
Ch2oh                    ch2—o—co (ch2) x—ch = ch (ch2) x—R
```

(٥) اذا رمزنا بالجليسيرول (Glycerol) بحرف (ط) ، وبما ان الجليسيرول مؤلف من ثلاث مجموعات كربونية ، واذا رمزنا لكل وحدة كربونية C—1 , C—2 , C—3 ، أو الفا واحد (α) ، أو بيتا (β) أو الفا واحد (α) ، فاننا نستطيع كتابة الجليسيرول كالاتى :

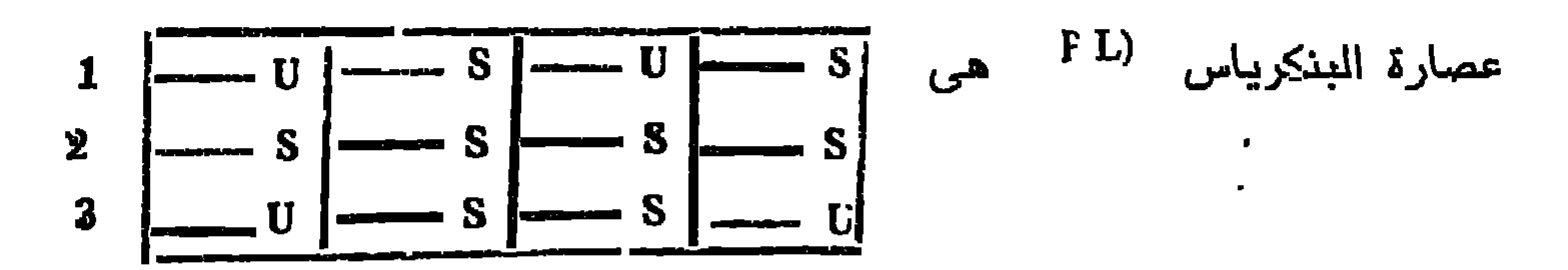
——Alpha	أو	C—1	أو	C—1
——Beta	أو	C—2	أو	C—2
——Alpha Prime	أو	C—3	أو	C—1

(٦) أن الاشكال المختلفة الـ [Triglycerides (G T)] مع الاحماض الدهنية تكتب على النسق التالى :

—— S	—— U	—— S	—— U	—— U	—— S	—— U	—— S
—— S	—— U	—— U	—— S	—— U	—— U	—— S	—— S
—— S	—— U	—— U	—— U	—— S	—— S	—— S	—— U
تشبع كلى	غير تشبع كلى	غير متشبع ٦٧ ٪				تشبع ٦٧ ٪	

وهذا يعنى أن نموذج توزيع الاحماض الدهنيــة فى جزيئيــة الجليسيريد الثلاثى (T G) هوفريد من نوعه ، وقد وجد انالحيوانات آكلة الأعشاب تحتوى على احماض دهنية غير مشــبعة على الكربون الثنائى لجزئى الجلسريد الثلاثى —U (T G) ، بينمـا وجــد ان الحيوانات آكلة اللحوم تحتوى على أحماض دهنية مشبعة على الكربون الثنائى —S

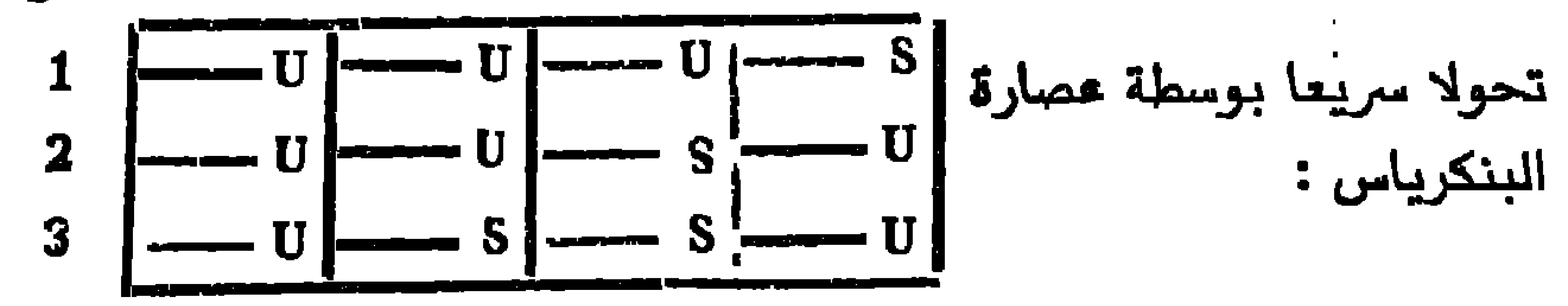
وقد وجد أيضا ان عصـــارة البنكرياس (Pancreatic Lipase)
فى امعاء الانسان لا تستطيع ان تحول بســهولة جزئيـــات الـ (T G)
الى (DG) و (MG) و (جليسيرول) وأحماض دهنية حرة (FFA)
اذا كانت هذه الاحماض الدهنية المشبعة موجودة على الكربون الثنائى
من الجزئ • وهذا يعنى أن الانواع المتشابهة لهذا النوع من الجزىء
لا تتحول بسهولة • والجزئيات المتشابهة التالية التى لا تتحول بواسطة
عصارة البنكرياس (P L) هى :



1	U	S	U	S
2	S	S	S	S
3	U	S	S	U

أى أن جميع هذه الأنواع من الدهون تحتوى على أحماض دهنية
مشبعة على الكربون الثنائى للجلسريد •

وعلى العكس ، فقد وجد أن عصارة البنكرياس تستطيع بسهولة
تحويل جزيئيات الـ (T G) اذا كانت هناك أحماض دهنية غير مشبعة
على الكربون الثنائى وبمعنى آخر ان الجزيئات المتشابهة التالية تتحول
تحولا سريعا بوسطة عصارة البنكرياس :



1	U	U	U	S
2	U	U	S	U
3	U	S	S	U

هذه الأنواع جميعها تحتوى على أحماض دهنية غير مشبعة على
الكربون الثنائى للجلسريد •

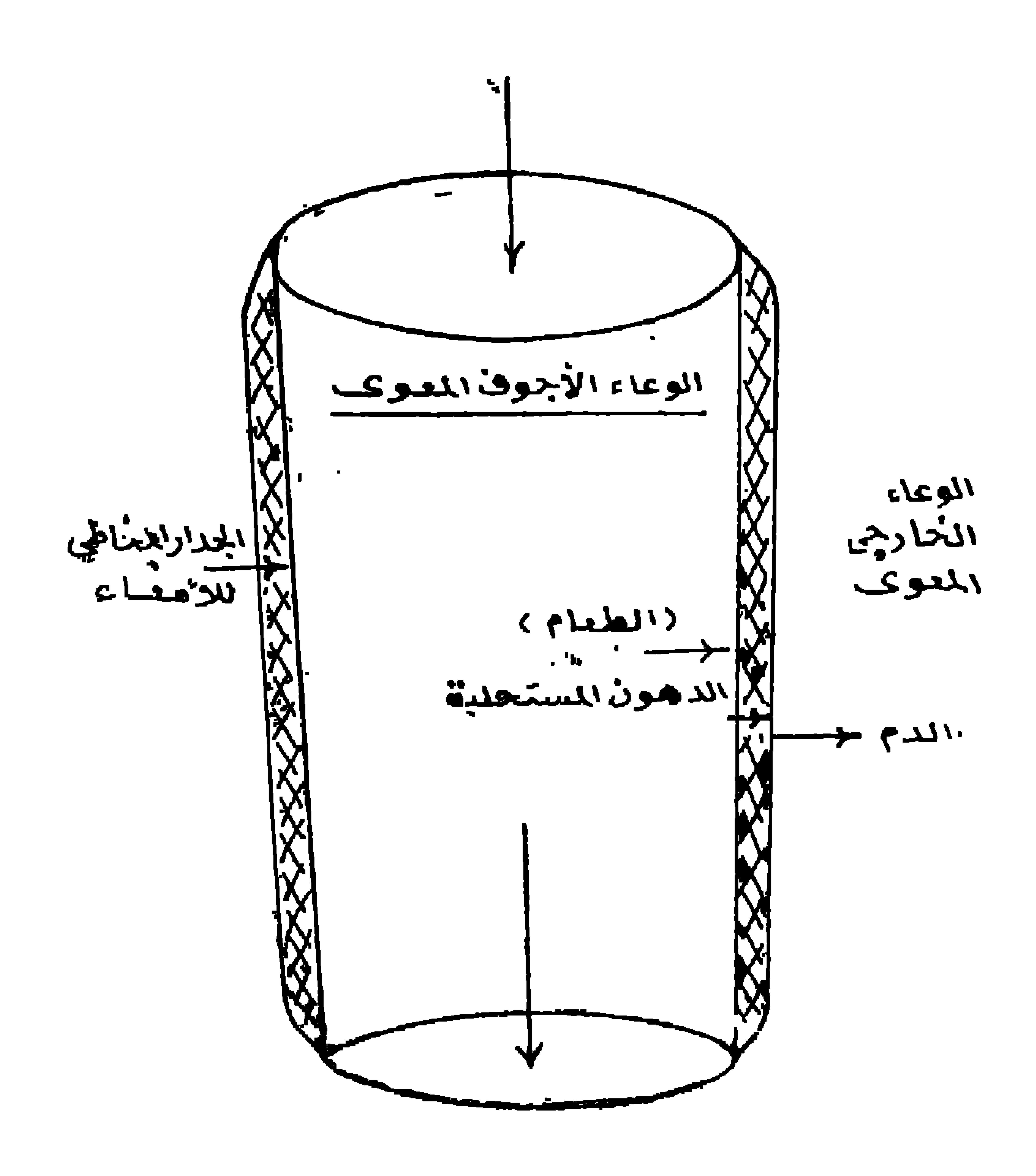
ان هضم الدهنيات عامة يخضع لنموذج معين • والنموذج التالى
يوضح خلاصة الهضم التقليدى للدهنيات :

	دهنيات مستحلبة ×	دهنيات غير مستحلبة × ×
الفـم :	↓	↓
	عصارة لعابية	دهنيات غير مسنحلبة
	↓	↓
المعـدة :	أحماض دهنية حرة + جليسيرول + (MG) + (DG) + (TG)	أملاح مرارية
	↓	↓
الامعاء الدقيقة	كما يوجد أعلاه	دهون مستحلبة
		↓
		عصارة معوية
		↓
		عصـارة بنكرياسية
		↓
		أحماض دهنية حرة + جليسـيرول + (TG) + (DG) + (MG)

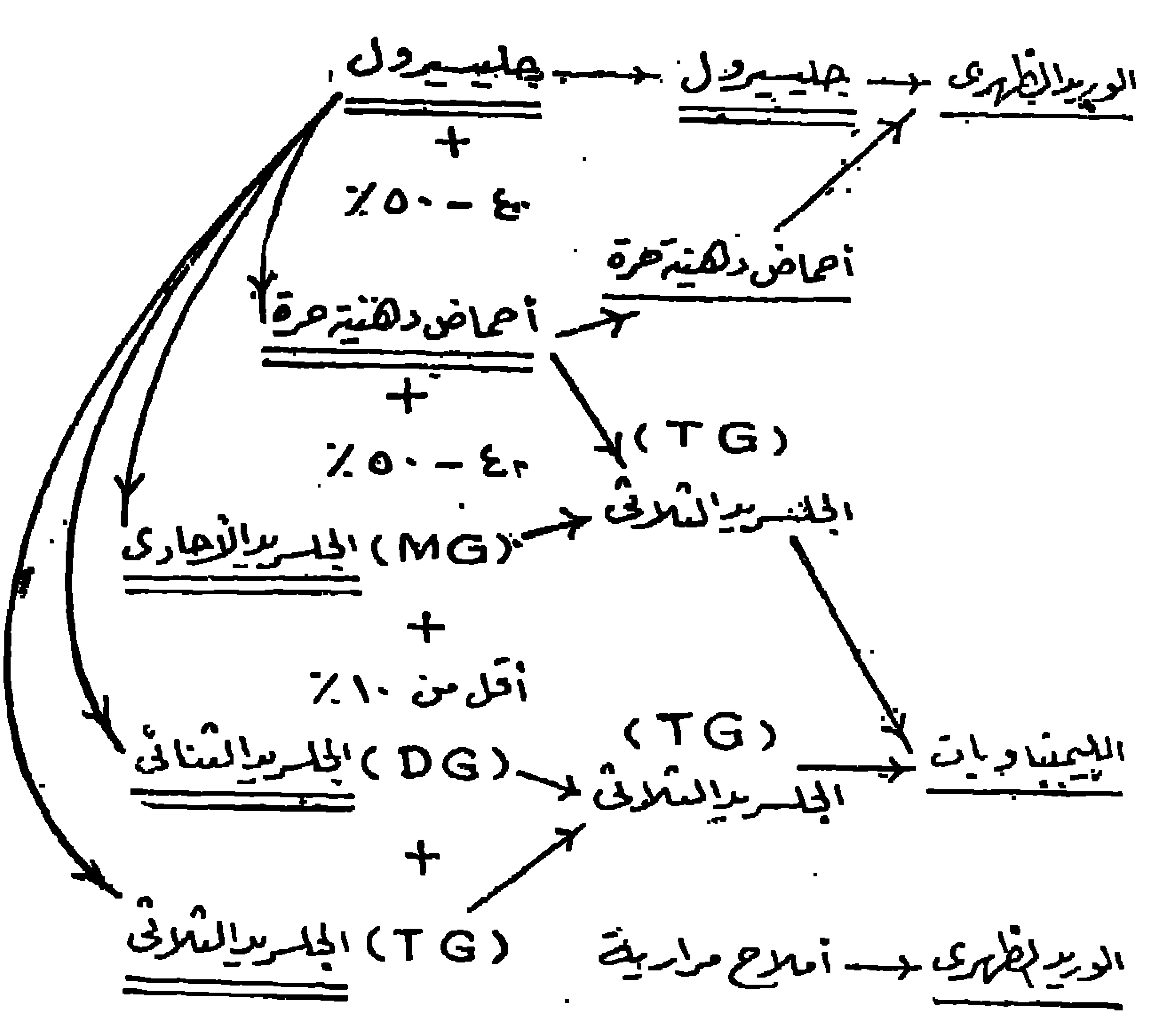
× الدهنيات المستحلبة هى كالحليب والمايونيز .

× × الدهنيات غير المستحلبة هى الدهنيات الطبيعية والزيوت دون عمليـــات الاستحلاب .

ان امتصاص الدهنيات فى الامعاء الدقيقة يتم عن طريق الوريد الظهرى ، هذا اذا كانت الدهنيات مؤلفة من الجليسيرول والـ (FBA) والا بواسطة الليمفيات اذا كانت مؤلفـــه من جزيئيـــات الـ (TG) وتتلخص عملية امتصاص المواد الدهنية بالشكل التالى :

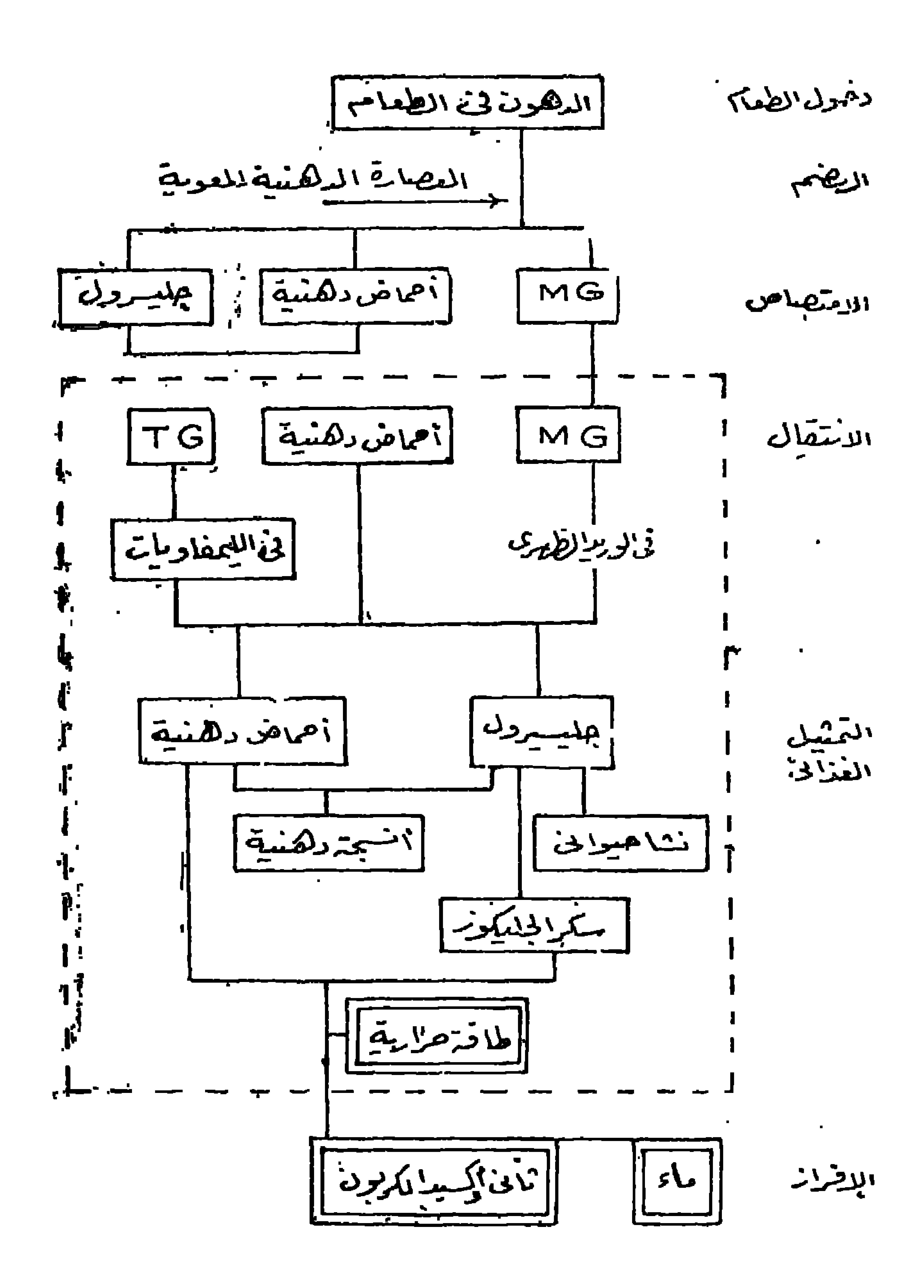


شكل نموذجى للأمعاء يظهر طريقة وعملية الامتصاص من الوعاء الأجوف المعوى عن طريق الجدار المخاطى للأمعاء الى الوعاء الخارجى المعوى وهو الدم .



ويبين هذا النموذج خلاصة عملية الامتصاص للدهنيات المتبادلة من الوعاء الأجوف المعوى الى الوعاء الداخلى المعوى عن طريق الجدار المخاطى .

وبعد عملية الامتصاص هذه ، تتحول الدهنيات فى الجسم على الشكل التالى :



يبين النموذج أعلاه خلاصة عملية هضم الدهون والتمثيل الغذائى لها • الكلمات الموجودة فى المستطيلين الثنائيين ناتج عن عملية التمثيل الغذائى • اما التغييرات الموجودة داخل الخطوط المقطعة فتحصل بعد عملية الامتصاص •

لقد قام العلماء بكثير من التجارب على دهون الحيوانات التى تؤكل وكذلك على تلك الدهون التى لا تؤكل . والأمثلة على الحيوانات التى تؤكل كثيرة فهناك الخرفان والانعام والغنم والبقر والماعز والجمال والدجاج والارانب . اما الحيوانات التى لا تؤكل فهى كالقطط والكلاب والفئران الخ .. .. وقد وجد ان دهنيات الحيوانات التى تؤكل تخضع لنظام معين ، فالاحماض الدهنية غير المشبعة موجودة على الكربون الثنائى للجلسريد ما عدا الخنزير والذى يخضع لنظام الدهنيات المشبعة . وقد وجد أيضا ان دهون الحيوانات التى لا تؤكل تخضع لنظام معين خاص فالاحماض الدهنية المشبعة موجودة على الكربون الثنائى للجلسريد .

وهذا يعنى انه لو اكل شخص لحم حيوان يتغذى على الأعشاب فان دهنيات هذا الحيوان تتحول فى الامعاء الدقيقة بواسطة العصارة ألبنكرياسية بعد ان تستحلب بواسطة الاملاح المرارية . فالجسم يمتص هذه الدهون وتتحول فى جسمه الى دهون انسانية ومن ثم تترسب فى أنسجته كدهون انسانية .

اما اذا أكل الانسان دهون الحيوانات الكاسرة والمتوحشة أى الحيوانات آكلة اللحوم فان العصارة البنكرياسية لا تستطيع ان تحول دهون تلك الحيوانات الكاسرة (آكلة اللحوم) بسهولة ونتيجة لذلك فان جزيئيات الـ (T G) لذلك الحيوان تمتص كما هى دون أن تهضم ودون أن تتحول ، وبهذا فانها تترسب فى أنسجة الجسم الانسانى كدهون حيوانية وليس كدهون انسانية . اما دهن الخنزير فينطبق عليه مثال الحيوانات آكلة اللحوم بالضبط أى أن دهن الخنزير يترسب فى جسم الانسان كدهن خنزيرى وليس كدهن انسانى .

وقد يتساءل البعض : « ماذا يحصل للدهون بعد أن تترسب فى الجسم كدهون خنزيرية فى الأنسجة ؟ وهل تتمثل وتتحول وتتحلل هذه الدهون ؟ وهل الخنزير احد مصادر النوبة والسكتة القلبية ؟ وهل تتأثر شخصية الانسان بنوعية الأطعمة التى يأكلها ؟ وهل تتأثر شخصيته بنوع خاص اذا أكل لحم الخنزير ؟

هذه الاسئلة وكثير من أمثالها يجب أن يجاب عليها . وسيكتشف العلماء حقائق جديدة فى هذا المضمار فى السنوات العشر المقبلة .

وقد قام علماء كيمياء الاحياء بالابحـــاث عن مادة الكولستيرول واعتبروا الكولستيرول كاحد مصادر السكتة القلبية ، ثم قاموا بتحليـل الكولستيرول والدهون البروتينية أو المسماة بالليبوبروتين (Lipoprotein) واعتبروهما المصدر لهـــذا المرض ، ويحاولون الآن تحـــديد كميـــة الكولستيرول والدهون البروتينية وكذلك مادة الجلسريد T G على انها مجتمعة سببا من أسباب السكتة القلبية . وفى السنوات القليلة المقبلة سنجد أن العلماء سيحددون نوع وماهية الجلسريد T G وليـس فقط تحديد كميته . فاهمية الجلسريد(T G) تقع على نوعيته أكثر من كميته .

اما بالنسبة لعلماء التغذية الذين ينصحون مرضاهم باســـتعمال دهن الخنزير فى وجباتهم على أساس انها تحوى ٦٧ ٪ أحماض دهنية غير مشبعة (PUFA) ، فنقول وان كان دهن الخنزير يحتوى عـلى ٦٧ ٪من الــ (PUFA) ولكن هذه الأحماض الدهنية موجـــودة عـلى الكربون الاحادى والثلاثى وليس على الكربون الثنائى لمادة الجلسريد اى أن نوع الــ (T G) يكون على شكل USU أو

```
|——U
|——S
|——U
```

وهذا يعنى أن ثلث مجموع الأحماض الدهنية موجودة على الكربون الثنائى وهى أحماض دهنية مشبعة والتى يصعب تحويلها بواســطة عصارة البنكرياس . ولو اعتبرنا ان الـ (PUFA) موجودة بنسبة ٧٦ ٪ ، فلا يمكن الاستفادة من هذه الأحماض لأنها لا تهضم ولا يمكن تحولها الى دهون انسانية بل تبقى دهن خنزيرى تترسب فى الجسم على أنها دهن خنزيرى بل ولا يمكن الاستفادة من الأحماض الدهنية الغير المشـــبعة ولذلك ، فان نظرية الــ (PUFA) فى هذا المثال لا صحة لها خاصة فى تحويل الكولستيرول المترسب من حالته الصلبة (الكريســتالية) فى الشريان الاورتى (Aorta) الى كولستيرول استر أى الى مادة سائلة فى بلازما الدم .

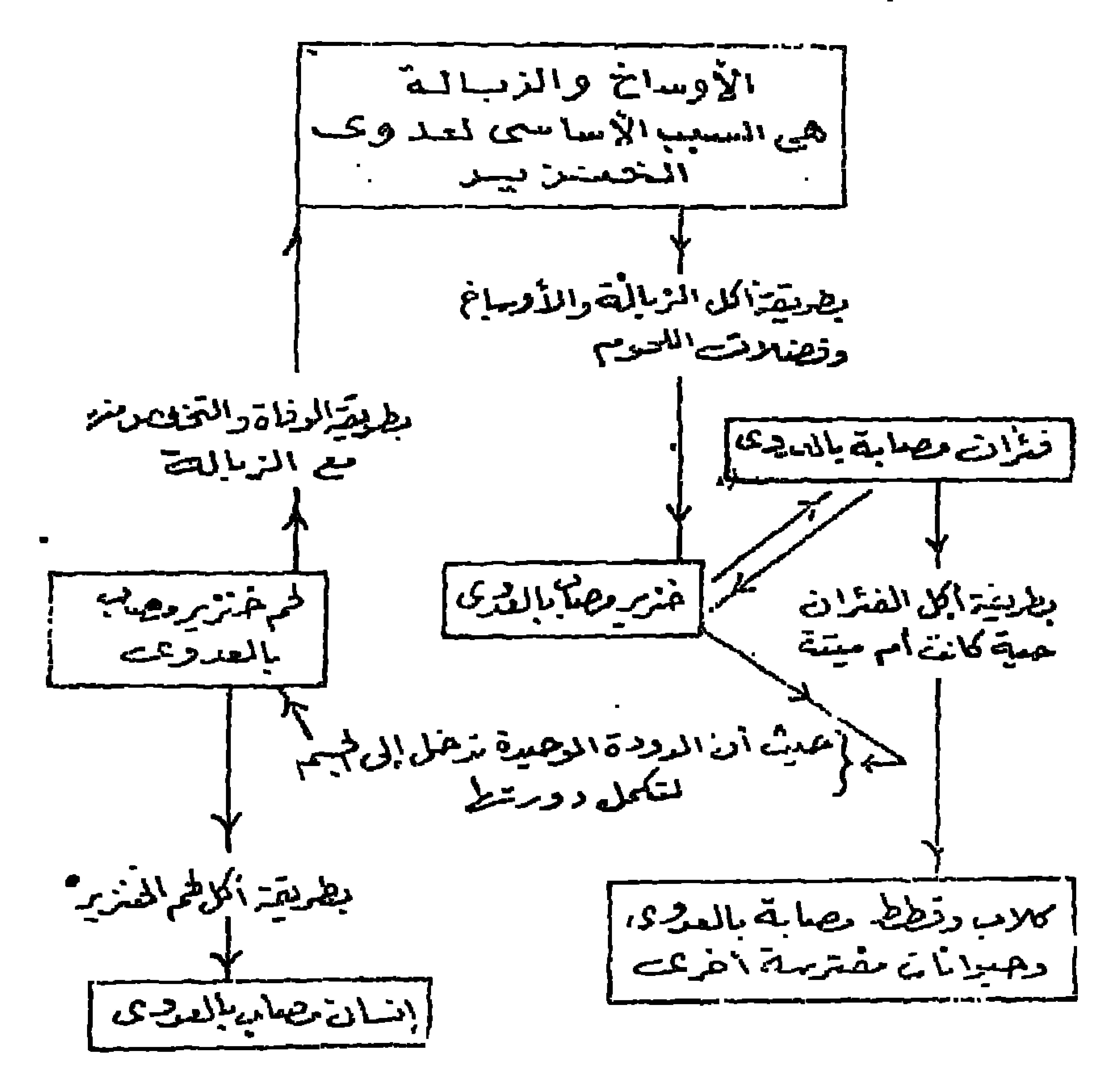
ثامنا : الأدلة الجرثومية

هناك اعداد هائلة من الجراثيم والطفيليات والبكتريا التى تعيش

فى جسم الخنزير والتى بدورها تنقل أمراضا للانسان . ومن هـــذه الطفيليات الدودة الوحيدة والشريطية والدائرية والعنقودية وغيرها من الديدان .

اما بالنسبة للدودة الشريطية الوحيدة Taenia فهناك نوعان : واحدة تصيب الانعام وتسمى Taenia Saginata والثانية تصيب الخنزير وتسمى Taenia Solium . وهناك اختلافات عديدة بين أشـــكالها ودورة حياتها ومدى ضررها فى جسم الانسان اذا أكل اللحم المصاب . فدودة الـ Saginata مثلا ، تبقى فى امعاء الانسان وتتم دورة حياتها فيها . لذلك فان ضررها متوقف على قناة الجهاز الهضمى . ولهذا فان استعمال الأدوية يزيل هذه الديدان ويتخلص الانسان من ضررها . ولكن دودة الـ Solium لا تستطيع ان تتم دورة حياتها فى الامعاء ولذلك فانها تمر من خلال جدران الامعاء الى مجرى الدم والى بقية انحاء الجسم .

والرسوم البيانية التالية تبين دورة حياة هذه الدودة :



هذ الرسم البيانى يمثل الطريقة الشائعة فى نشر الدودة الوحيدة فى الخنزير الى الحيوانات الاخرى وكذلك الى الانسان .

وهذه الجراثيم تستقر فى بعض الأعضاء الاساسية فى جسم الانسان كالدماغ والعيون والقلب ، والرئتين والعضلات والكبد . ولكى تتم الديدان دورة حياتها فى جسم الانسان فانها تشكل أكياسا كلسية بحجم حبة البازلاء أو أكبر . فلو حصل أن هذه الاكياس تشكلت فى الدماغ ، فان ذلك يسبب فقدان الوعى أو الهستيريا أو الجنون و تشنج الدماغ . ولو حصل ان تشكلت هذه الأكياس فى القلب لسببت ارتفاعا فى ضغط الدم والنوبة القلبية حيث يصعب تشخيص المرض بعد الاصابة وبهذه الحالة يصبح من المستحيل ايجاد دواء لاذابة الجدران الكلسية لهذه الأكياس بعد ان تتشكل فى الجسم .

اما بالنسبة للأمراض التى تنتقل بواسطة أكل لحم الخنزير فيقول الدكتور رزقى فى كتيبه عن الخنزير : « ان الخنزير يعتبر من أكبر الحيوانات لنقل الجراثيم والأمراض . وهو سبب كثير من الأمراض المتأزمة القاتلة والمعدية ومنها الديزنتاريا ، والترايكينوسيس ، والدودة الوحيدة والشريطية والمستديرة والعنقودية ، واليرقان وفقر الدم والاختناق وانسداد الامعاء ، ومرض البنكرياس المزمن وتضخم الكبد ، والاسهال ، والحمى ، واعاقة النمو عند الاطفال ، والتيفوئيد ، والعرج وأمراض القلب والاجهاض والعقم والموت المفاجىء » .

تاسعا : الأدلة الدينية

ان جميع الأديان السماوية تحرم أكل لحم الخنزير تحريما قطعيا . فاليهودية تحرم الخنزير وكذلك المسيحية بشكل عام والاسلام بشكل خاص . ومن السخرية حقا ان نجد معظم المسيحيين وعددا لا بأس به من اليهود يأكلون لحم الخنزير ويدعون انه حلال لهم مع ان التوراة والانجيل حرمتا أكله .

واذا رجعنا الى التاريخ لوجدنا ان المسيح عليه السلام جاء اصلا الى اليهود وبذلك فالمنطق يقتضي أن نقول ان المسيح لم يبطل ما جاء سابقا الى اليهود ولكن جاء ليؤيد هذه الرسالة التى جاء بها موسي الى قومه ، وليضيف اليها أيضا تعاليم ضرورية لحياة الناس فى تلك الحقبة من التاريخ ، وليس فى التاريخ ما يذكر أن المسيح قد أكل لحم خنزير فى حياته • ففي الانجيل (١١ : ٧ – ٨) (Leviticus) يقول الرب فى الخنزير : (مترجم عن الانكليزية)

« ومع ان الخنزير يقسم حافره الى ظلفين ، لكنه لا يجتر ، والحق أقول لكم انه ليس نظيفا لكم • فلا تأكلوا من لحمه » •

واذا بحثنا ايضا فى التاريخ المسيحى لوجدنا كما قال شارح الانجيل هـ • ن • هايستنجز فى كتابه « هل يعيش العهد القديم » ص ٩٢ : « لقد خلق الخنزير أصلا لوظيفة أكل الاوساخ والزبالة والنتن والقذارة والذبابة • وعندما ينتهى من وظيفته فلا يجوز للانسان أن يعود فيأكله » •

وقد ذكر فى اشعيا (٦٥ : ٢ – ٥) ان الرب يقول (مترجم عن الانكليزية)

« لقد بسطت يداى كل اليوم الى العصاة الذين يمشون على طرقهم الخاصة ، والذين يثيرون فىّ الغضب باستمرار وامام وجهى ، والذين يضحون فى البساتين ويحرقون البخور فى الهياكل والمعابد ، والذين يأكلون لحم الخنزير • كل شيء مكروه واثيم يوجد فى عروقهم • والذين يقولون ابتعد عنا ولا تقترب منا أيها الرب لأننا اقدس منك • هؤلاء جميعا هم كالدخان فى انفى ••• نار تحترق كل اليوم » •

يقول القس س • ل • فوريس فى نشرته « الخنزير » ص ٣٦ : « ان الانجيل يحرم بكل وضوح وصراحة أكل لحم الخنزير وان كل من يحب كلمة الرب ويريد ان يتمشي على تعاليمه يجب ان يؤمن ويصدق بالحكمة الربانية دون ان يتطرق الى ذهنه أى شك فى تلك الحكمة ولا يأكل من هذا الحيوان القذر » •

اما بالنسبة للاسلام ، فان الله تعالى ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم لتطهير المسيحية واليهودية من الخرافات التى لحقتها من تعاليم الكنيسة والاحبار والرهبان وليتم رسالة الله عز وجل الى الانسانية جمعاء . وقد شدد الاسلام جدا على ناحية تحريم الخنزير واعتبر آكله مجردا من العفة بل واقعا فى الخطيئة سواء كان مسلما أو غير مسلم . انظر الى القرآن الكريم (٢ : ١٧٣) ، (٥ : ٤) ، (٦ : ١٤٥) ، (١٦ : ١١٥) .

عاشرا : الأدلة السلوكية

هناك بعض الصحة فى المثل القديم القائل : « قل لى ماذا تاكل اقل لك من انت » لقد قام العلماء بعدد كبير من التجارب على الاطفال لمعرفة تاثير المغذيات على شخصيتهم وسلوكهم . فانعدام وجود الفيتامين أو النشويات أو الاحماض الامينية فى الاطعمة اثر جدا على سلوك الاطفال . هذا وقد وجد أيضا أن الرضاعة الطبيعية كان لها أثر افضل بكثير من الرضاعة الاصطناعية . أضف الى ذلك الى انه قد ثبت بان اكل لحوم العجل المحقون بمادة هرمونية اسمها (Diethylstilbesterol (DES)) كان له تاثير على سلوك وشخصية الناس حيث زاد بهم عملية اللواط أو الجماع الجنسي المثيل لجنسه .

وقد قام العلماء بتجارب كثيرة أخرى على أطفال المدارس لمعرفة تاثير سوء التغذية على سلوكهم العام وخاصة على سلوكهم العقلى والحسي . وقد وجد أن بعضهم يتأخر فى عملية التعلم والفهم والادراك .

ونستطيع القول من تلك الأبحاث ان نوعية الأطعمة تؤثر على شخصية وسلوك الانسان وقد يكون التاثير ناتجا عن نوع معين من المأكولات أو قد يكون ناتجا عن عدة أنواع من الأطعمة .

واذا نظرنا الى الأطعمة بشكل عام نجد ان بعض الناس يعيشون على الخضار ومنهم من يعيش على اللحوم ومنهم من يعيش على الاثنين معا ومنهم من يعيش على النباتات والحليب معا ، وهكذا .

وقد قام بعض العلماء بتجارب على بعض الاطفال فى ولاية ماريلاند فى أمريكا فقد اعطوا الاطفال أطعمتهم اليومية من النشويات والحلويات

والسكريات بدون اللحميات والبروتينات الحيوانية ، فكان نتيجة ذلك ان بلغت فى الاطفال درجة عالية من الحساسية وسرعة الغضب وبطاءة الفيئة وقلة الميل الى الحياة الاجتماعية . ولما استبدل العلماء وجبات الاطفال الغذائية هذه بوجبات غذائية عادية تحتوى على اللحميات والبروتينات الحيوانية أيضا ، فقد تغيرت طباعهم وتحسنت تحسنا عظيما وعاد الاطفال الى الحياة الاجتماعية الانسانية الطبيعية التى يملؤها الحب والاخاء والتعامل الأخوى بين اولئك الأولاد الصغار . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على ان نوعية الطعام لها تاثير عظيم على سلوك وتصرفات الانسان . وعلى هذا الاساس يمكن القول بان هذا ينطبق على اولئك الهنود الذين يعيشون فقط على النباتات دون أى مصدر حيوانى والذين يعرفون بتعصبنم الشديد وعدم تسامحهم وتساهلهم مع المسلمين فى الهند . بل اننا نقرأ ان الهندوك يقتلون المسلمين لأنهم ياكلون اللحوم ولأجل ذلك فان الهندوك ليس لديهم أى شعور انسانى نحو مواطنيهم ، بل الظاهر ان لديهم احساسا وشعورا نحو الحيوان وخاصة نحو البقر أكثر بكثير من احساسهم بانسانيتهم . ولهذا فقد قدسوا العجل والمهوه واعتبروه الها يعبد ، وانهم على استعداد لقتل البشرية واراقة دماء البشر حفاظا على قداسة الحيوان .

ومن بين آكلى اللحوم نجد من الناس من ياكل الحيوانات آكلة الأعشاب أو الحيوانات آكلة اللحوم أو معا . والشيء الغريب فى الاشخاص الذين يأكلون الحيوانات التى تعيش على اللحوم انهم يأكلون لحم الخنزير وفى الوقت نفسه فانهم لا ياكلون لحم القطط والذئاب والجرذان والفئران والكلاب والاسود والنمور وغيرها . وهذا سؤال يجب ان يسال به الاشخاص الذين يأكلون لحم الخنزير ، ويقال لهم لماذا لا تأكلون أيضا مثل هذه الحيوانات المفترسة آكلة اللحوم . وجميع هذه الحيوانات هى من آكلة اللحوم . وهى طبعا تحتوى على اللحوم . وكذلك لماذا لا يأكلون لحم الانسان نفسه مع العلم ان الانسان أيضا يعتبر من الكائنات الحية التى تاكل اللحوم .

وقد قال الدكتور الفنجرى (El-Fangary) فى مقاله ان الذين يأكلون الحيوانات الكاسرة والآكلة اللحوم عادة ما تكون طبائعهم شريرة

ويميلون الى ارتكاب الآثام والجرائم ، وهم غير متسامحين ، ويظهرون العداوة والبغضاء الى غيرهم حتى ان منهم من يقتل غيره بدون سبب .

واذا تاملنا جيدا تصرفات الخنزير لوجدنا انه الحيوان الشاذ الوحيد عن بقية الحيوانات . فالخنزير لا يأبه ، مثلا ، ان يرى خنزيرته تتزاوج مع غيره امامه ونصب عينيه . وهذه العادة شاذة عند بقية الحيوانات الأخرى . بينما نجد لسان حاله يقول : دع الخنزيرة تتزاوج مع بقية الخنازير الأخرى وتتمتع معهم كما تريد ما داموا متفقين فيما بينهم . لذلك فالخنزير يسمح لانثاه ان تتزاوج مع بقية الخنازير ما دامت هى ترغب ذلك .

وفى هذه الحالة فان انثى الخنزير هنا بمثابة العاهرة فى الوقت الذى يظهر الخنزير فيه عدم المبالاة والاهتمام فيما تتصرف به انثاه .

وتتاثر طباع الانسان جدا نتيجة أكله لحم الخنزير . وقد رأينا سابقا نتيجة الهرمون المسمى (Diethylstilbesterol) حين اعطى للعجول ، فقد زادت العادة الخبيثة فى عملية اللواط والجماع الجنسي فيما بين الذكور فى الانسان . لذلك ، فان أكل لحم الخنزير لا بد وان يؤثر على سلوك وشخصية الانسان العامة بزيادة انحطاط الاخلاق فيه ذاكرين منها اللواط والسحاق والزنى والدعارة المتفشية فى المجتمعات الغربية .

ان التزاوج الحر بين الجنسين فى المجتمع هو شيء رهيب جدا فى المجتمعات الغير اسلامية .وليس هناك أى معنى خلقى او انسانى بين اولئك الذين يمارسون الجنس دون أى مسئولية أو وازع يردعهم .. ان المعاشرة الجنسية التى تسبق الزواج وارتفاع نسبة الحبالى وكذلك الاجهاض الغير قانونى لهو شيء منتشر فى المجتمعات الأجنبية . ان ما نشاهده اليوم من مجتمعات العراة لهو دليل على شدة انحطاط المجتمعات الغربية منها والشرقية ونعنى بذلك تلك المجتمعات الغير اسلامية . كل ذلك ناتج عن أكل الأطعمة الملوثة والموبوءة مثل الخنزير وغيره . كذلك فاننا نرى اليوم ان نسبة الاغتصاب والدعارة فى المجتمعات الغربية لا حد لها بالفعل ، وأن نسبة السرقات والقتل والقنص

والخطف هى من أهم مظاهر المجتمعات الحاضرة والتى لا يستطاع تحملها بل ولا تطاق . ان مجتمع الـ (WASP) وارتكاب الفحشاء فى المحارم لهى من الافعال الذميمة التى كثيرا ما تحصل فى المجتمعات الغير اسلامية .

ان أى تحسين فى المجتمع يجب أن يبدأ أولا من الوجبة الغذائية الصحيحة وذلك لتصحيح كيميائية الجسم من جديد وخاصة لتصحيح الجهاز العصبى الرئيسي والدماغ . والتعاليم الخلقية قبل كل شيء يجب ان تراعى فى المجتمع وان تؤخذ بعين الاعتبار ، وذلك لخلق مجتمع افضل وحياة أحسن ، والا فان التعاليم الخلقية لا تؤثر فى جسم مسموم وفى عقل ملوث بالسموم والآثام ما لم تطهر أولا من كل هذه الاوباش ثم بعد ذلك يمكن لها الأثر الفعال فى صقل النفس البشرية ورفعها الى مصاف البشر . ولا بد أن نذكر هنا ان نوحا عليه السلام بقى فى قومه يدعوهم الى الله تعالى حوالى ٩٥٠ سنة ومع هذا فلم تكن دعوته بعد ذلك بباقية ذات جدوى فيهم ، وقال قولته المشهورة مخاطبا ربه ، « انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا » .

وكان نوح عليه السلام يعتقد ان اجسامهم وعقولهم ونفوسهم أصبحت ملوثة معنسة حتى انها أصبحت تؤثر فى ذريتهم أى ان هذه العادات الوسخة أصبحت تنتقل بيولوجيا من جيل الى آخر دون استثناء . وان أى اطالة فى حياتهم لن يكون الا استفحالا فى نشر الرذيلة . ولا بد من القضاء عليهم قضاء مبرما ولذلك دعا نوح عليه السلام دعوته المشهورة « رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا .. .. » .

الحادى عشر : حقائق وأباطيل

(١) يظن بعض الناس انه لو طبخ لحم الخنزير فان خطر مرض الدودة الوحيدة يزول . والحقيقة هى غير ذلك فقد ذكر فى مقالة الـ (USDA) رقم ٣٤ ، ص ٨ ان « عدة تجارب قد اتخذت على ٢٤ حالة لمرض الـ (Trichinosis) مؤخرا وان ٢٢ حالة منها كان سببها لحم الخنزير المطبوخ » .

(٢) يعتقد البعض ان دهن الخنزير يحتوى على نسبة عالية من الاحماض الدهنية الغير مشبعة (PUFA) ولذا فانه صالح للتخلص من

الكولستيرول وبالتالى فهى صالحة الاستعمال للنوبات القلبية كما يدعون . والحقيقة انه وان كان دهن الخنزير فيه نسبة عالية من الاحماض الدهنية الغير مشبعة ، فان هذه الاحماض موجودة على الموضع واحد (١) وثلاثة (٣) من جزيئات الجلسريد TG ولذلك فانها لا تتحول ولا تهضم بواسطة العصارة البنكرياسية ولكن الجسم يمتص هذه المواد وتترسب فيه على أساس انها دهون خنزيرية ولا يمكن الاستفادة منها .

(٣) ومنهم من يعتقد ان لحم الخنزير مغذ ولذلك يجب على المرء ان يستمر فى أكله كمصدر لبروتين حيوانى . والحقيقة ان الخنزير يحتوى على بروتين حيوانى ولكن كما يقول الدكتور أ. س . باريت فى كتابه « أمراض أطعمة الحيوانات » : « لحم الخنزير هو أصعب اللحوم هضما » .

وهذا يعنى ان القيمة البيولوجية والغذائية قليلة جدا . ومعنى ذلك ان الانسان يدفع ثمن اللحم الغالى ولا يستفيد منه استفادة فعالة كما يحصل مع لحم الحيوانات الأخرى حيث ان القيمة البيولوجية مرتفعة جدا . ثم لا بد لنا ان نقول ان لحم الحيوانات الاخرى المفترسة (آكلة اللحوم) أيضا لا تهضم بسهولة ولا يستفاد منها كالاستفادة من لحوم حيوانات آكلة الاعشاب . ناهيك الى ان الاحماض الامينية والبروتينات لتلك الحيوانات المفترسة ومن ضمنها الخنزير والقطط والفئران والذئاب والاسود وغيرها تؤثر على شخصية الانسان وتجعل منه حيوانا مفترسا غير رؤوف وغير مشفق على أخيه الانسان . وقد تتساءل هذه الفئة من الناس ولماذا لا ناكل لحم الكلاب والقطط والفئران وغيرها ؟ والجواب هو نفسه .

(٤) يقولون ان تحريم الخنزير جاء فى الجزيرة العربية لاسباب صحية اما اليوم فان الخنازير تعيش فى بيئات وتحت شروط صحية . والحقيقة ان الخنزير بطبيعته حيوان قذر ونجس وهو دائما يرد المناطق الموبوءة والنجسة وأماكن القاذورات ليعيش عليها . انه يتبع الماشية وبقية الحيوانات لكى ياكل مما يتساقط منها دمنا وبرازا فتتحول هذه الدمن بدورها الى لحم خنزير للاستهلاك العام فى الاسواق . ويقول

القس فوريس فى كتيبه (الخنزير) : « انظر الى هذا الحيوان البهيم كيف يتمرغ فى الاوحال . انظر اليه فى علا مجده ، فوق ركام دمانه ... انظر الى رأسه المطمور فى ذباله معبرا عن نشوته واكتفائه بايقاعات قباعه » .

ويقول الدكتور مارفن هاريس ، عالم التاريخ الطبيعى للاجناس البشرية فى كتابه « الاستراتيجية الانسانية » ان الخنزير يغطى جسمه بدمانه وروثه .

(٥) يقول البعض ، جاء تحريم الخنزير فى الجزيرة العربية لأنها صحراء قاحلة وحارة وهذا يعنى ان الناس الذين يعيشون فى الصحراء فقط يصيبهم الاسهال واضطرابات فى القناة الهضـمية (المعـدية ـ المعوية) ، بينما لا يصيب الذين يعيشون خارج الجزيرة العربيـة أية اضطرابات . وجوابا على ذلك نقول : ان الخنزير هو الحيوان الوحيد الذى تتداخل الدهون فى لحمه بشكل عال وليس هناك أى وسيلة لفصل دهنه عن لحمه . ان ارتفاع نسبة الدهن فى الأطعمة يسبب الاسهال فى الطقس الحار ولكنه أيضا يسبب أمراضا مثل القلاع (بثور فى الفم) فى المناطق الأخرى وخاصة انخفاض كمية الكلس فى الجسم حيث تصبح العظام والاسنان معرضة للاصابة والكسر بسرعة . وقد يسبب أكله زيادةفى الوزن والتخمة الغير طبيعية ، واضافة الى ذلك فانه يسبب ارتفاعا فى مستوى الجلسريد TG فى بلازما الـدم وكذلك ارتفـاع نسـبة الكولستيرول فى الجسم ومنه الى أمراض القـلب ومن ثم الى الموت المحتم .

(٦) حاول البروفسور م. هاريس من جامعة كولومبيا أن يعطى تفسيرا انثروبولوجيا للغز تحريم الخنزير ويتساءل لماذا حرم الاله على اليهود والمسلمين أكل الخنزير ، فيقول :

« لقد كان الخنزير جيدا ولكنه لما كان يأكل جميع أنواع الأطعمة ويأكل طعام الانسان ويستعمل مياهه فقد حرمه الاله . وهذا هو جوابى للغز تحريم الخنزير ولماذا حرمه الاله على المسلمين واليهود .. هل من أحد لديه فكرة أفضل ؟ » .

واجابة على سخافة جواب البروفسور هاريس أقول ، لو ان ذلك كان صحيحا ، اذن لتخلص الوالد من أولاده لأنهم يستعملون بيته ، وماله ، وطعامه وشرابه بل وان الوالد ينفق على أولاده جميع ما يملك حتى يكبروا ويتعلموا ولا يطردهم من بيته ، والحقيقة أيضا ان الله لم يحرم الخنزير على اليهود والمسلمين فقط بل وعلى المسيحيين أيضا لأسباب لا يعلمها الا الله عز وجل ٠

الثانى عشر : من ذنبه الى خرطومه

قال أحد الشعراء الأمريكيين يصف حال آكل لحم الخنزير تحت عنوان (من ذنبه الى خرطومه) ٠

« لقد خلق الله الخنزير ليعيش على القاذورات ، وقال الله انه نجس ٠٠٠

« وهل نجد شيئا أشد نتانة ونجاسة منه ؟

« لا تأكل لحمه ولا تلمس جسده ٠٠ ٠٠

والا يصمك العار وتنزل فيك الخطيئة ويطغى عليك المرض ٠٠٠

« نعم يا أخى ، انها كلمة الله ، هى كلمة الحق ٠٠٠

ولكننا لا نزال نأكل هذا الحيوان الدهنى القذر ، أجل نأكله ٠٠٠

أجل ! أوسخ وانجس وحوش الغابة نحن نأكله ٠٠٠

أجل ! نأكله من ذنبه الى خرطومه ٠٠٠

—— × × ——

« لو عملنا بأوامر الله لكان أفضل لنا ٠٠٠

ولو أكلنا الفواكه والخضار والحبوب التى تخرج من الأرض لكان أحسن لنا ٠٠٠

نصلى طويلا ونقوم ونقعد ونقفز ونصيح ...

ولكننا ما زلنا ناكل هذا الوحش القذر من ذنبه الى خرطومه ..

—— ×× ——

« كيف نغنى « يوم سعيد » ونتكلم فى الحب السامى ...

ثم نعود ونعيّد أعيادنا على هذا الحيوان الدهنى القذر ...

اننا نستطيع ان نزيل عنا الامراض والاضطرابات دون شك ...

لو اننا لم ناكل هذا القذر من ذنبه الى خرطومه ...

—— ×× ——

الثالث عشر : ملاحظات عامة .

لابد للقارىء الكريم من أن يعرف أن هنـــاك ماكولات وأطعمـــة وخلافه فى الاسواق تحتوى على لحم الخنزير أو مشتقاته . فمثلا لا بد من معرفة بعض التعابير المستعملة وأهمها :

١ ــ اللحم : فالكلمات المستعملة فى الاســـواق هى : بورك (Pork) هام (Ham) ، بيكن (Bacon) ، تشوبس (Chops) .

٢ ــ اما الدهن فهى : لارد (Lard) ، وأحيـــانا كلمـــة شورتننغ (Shortening) وهذه الكلمة يجب الاحتراز منها .

٣ ــ الماكولات كثيرة ولا حصر لها ولا بد من الاحتراز من اســتعمال مشتقات الخنزير سواء كان اللحم أو الدهن أو الشحم أو العظام أو الجلود . وأهم الاطعمة التى تحتوى على مشتقات الخنزير هى :

الخبز ــ البسكويت ــ الشوكولاته ــ الجيلو ــ المـــارش ملو ــ الــكاتو ــ الكعك ــ البيتى فور ــ الشعيرية ــ الجيلاتى (البوظة) وغيرها .

REFERENCES

1 — Bottino, N. R., et al

"Dietary Fatty Acids : Their Metabolic Fate & Influence on Fatty Acid Biosynthesis, "

Journal American Oil Chem. Soc. 42 : 1124 (1965)

2— —Chacko, G. K. & Perkins, E. G.

"Anatomical Variation in Fatty Acid Composition & Triglyceride Distribution in Animal Depot Fats, "

Journal American Oil Chem. Soc. 42 : 1121-1124 (1965).

3 — Chandlers, et al

"Trichuris, Trichinella & Their Allies," Chapter 18 in Introduction to Parasitology, pages 399-415,

Wiley & Sons, N. Y. (1961)

4 — Cravioto, J. & Del' Cardie, E. R.

"Nutrition & Behavior & Learning, " in Food Nutrition and Health,

World Review of Nutrition & Dietetics,

Volume 16 : 80-96, ed. by M. Rechcigl, N. Y. (1973)

5 — Duncan, G. G., Ed.

"Diseases of Metabolism,"

W. B. Saunders Co., Philadelphia (1964)

6 — Fangary, A. S.

"Islamic Wisdon in Prohibiting the Flesh of Swine" (Arabic) Hikmat ul-Islam Fee Tahreemi Lahmil Khinzeer.

J. of Al-Wa'yl Islami (Arabic), pp. 63-66, (July 1971)

7 — Goodhart, R. S. & Shils, M.E.

"Modern Nutrition in Health & Disease-Dietotherapy," Lea & Febiger, Philadelphia (1974)

8 — Harris, Marvin

"Riddle of the Pig" — "The Human Strategy I & II "

9 — Kiernat, B. H., Johnson, J. A. & Siedler, A. J.

"A Summary of the Nutrient Content of Meat," Bulletin 57,

American Meat Institute Fd., Chicago (1964)

0 — Korey, S. R., et al Editors

"Ultrastructure & Metabolism of the Nervous System," Res. Publ. Ass. Nerv. Ment. Dis., Volume 40 (1960) The Williams & Wilkins Co., Baltimore (1962)

1. — Mattson, F. H. et al.

"The Distribution of Fatty Acids in the Triglycerides of the Artiodactyla" (Even — Toed Animals)

J. Lipid Res. 5 : 363-365 (1964)

12 — Mattson, F. H. & Beck, L. W.

" The Specificity of Pancreatic Lipase for the Primary Hydroxyl Groups of Glycerides,"

J. Lipid Res. 5 : 735—740 (1955)

13 — Mottram, V. H.

"Human Nutrition,"

E. Arnold Pub., London (1963)

14 — Rizvi, Sayed Saeed Akhtar

"Pork"

A Group of Muslim Brothers, Box 2245, Tehran, Iran (1972)

15 — Scrimshaw, N. S.

"Protein, Malnutrition & Behavior"

16 — Vories, C. L.

"The Hog : Should It Be Used For Food ? "

College Press,

Washington (1971)

17 — Watson, George

"Nutrition & Your Mind,"

Harper & Row, New York (1972)

دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي

د٠ محمد احمد صقر**

يعتبر الاسلام الدولة مؤسسة أساسية فى حفظ نمط الحياة الاجتماعية ، وتحقيق المقاصد الشرعية ، وتوفير الرخاء المادى والروحى والدفاع عن العقيدة ونشرها ٠

وعلى الدولة الاسلامية ان تلعب دورها هذا بجدية وحكمة ورؤية شاملة تنبثق من التصور الاسلامى للحياة ٠ وليست مهمة الدولة الحد من حريات الافراد أو كبح روح المبادرة لديهم بل على العكس مهمتها تشجيع الافراد على أن يستغلوا كل ملكاتهم وقدراتهم ، والدولة الاسلامية تأكيدا والتزاما بمبدأ الحرية تعتمد على قاعدة الشورى فى صنع واتخاذ القرار السياسي الذى يهدف الى تحقيق النفع العام وما الشورى الا مشاركة الافراد فى تحمل المسئولية ومعاونة الدولة لتصحيح مسار الحياة الاسلامية(١) ٠

وفى كل مجتمع لا تتوزع القدرات ولا الثروات ولا المواهب ولا الفرص بصورة متساوية تتخذ نمطا واحدا ، وهذا التفاوت فى

---

* قدم هذا البحث الى مؤتمر الاسراء والمعراج ـ عمان ١٩٧٩ ٠

** استاذ ورئيس قسم الاقتصاد والاحصاء بكلية الاقتصاد والتجارة ـ الجامعة الاردنية ٠

(١) محمد فاروق النبهان ـ التشريع الجماعى الاسلامى ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٠ ، وكذلك لنفس المؤلف بحث لم ينشر بعنوان « أثر التطورات الاقتصادية المعاصرة فى زيادة مسئولية الدولة الاسلامية » ٠

القدرات والامكانات له جوانبه الايجابية البناءة فى اشاعة روح المنافسة والتفاضل فى الانجاز بين أفراد وفئات المجتمع ، ومع ذلك فان هذا التفاوت قد يتجاوز الحد المعقول وعندها تخسر الرهان فئات فى المجتمع قصرت بها الوسائل ، ولا مندوحة من ان تتولى الدولة رعايتهم ومعاونتهم ، كما ان سريان المنافسة والحرية الاقتصادية قد لا يحقق فى كل الظروف توافر الصناعات والخبرات الفنية اللازمة بالقدر اللازم . والدولة الاسلامية لا تستطيع التنصل من مسئولياتها بل هى مكلفة شرعا باتخاذ كل السياسات والاجراءات التى تكفل تزويد المجتمع بما ينقصه فى النواحى الصناعية والفنية وغيرها .

ولما كان الاسلام يعالج شئون المجتمع بصورة شاملة متكاملة فانه من المعلوم ان أحوال المجتمع تتبدل وتتغير ، وحاجات المجتمع الاقتصادية الداخلية وفى علاقاته الاقتصادية الخارجية تتبدل كذلك ، وعليه فان مدى تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية يتطور حسب المرحلة التى يصلها المجتمع . وفى بداية ظهور المجتمع الاسلامى كانت حاجات المجتمع الاسلامى ونشاطاته الاقتصادية محدودة بطبيعة الحال ، وكانت سياسة الدولة الاقتصادية تتلاءم مع تلك الحاجات . وفى أيامنا هذه تشعبت القضايا الاقتصادية وبرزت معضلات جديدة ، ومن ثم فان الدولة الاسلامية مكلفة بالنهوض باعبائها الجديدة بحيث تستقى أساليب معالجاتها من الشريعة الاسلامية وروحها ومن معطيات الفقه وأصوله . وفى كل الاحوال فانه مهما بلغ دور الدولة الاسلامية فى الحياة الاقتصادية فان هذا الدور ينصب أساسا على حماية الملكية الفردية وتعزيز الدور الهام الذى يلعبه جهاز الأسعار فى توجيه الموارد وتوزيع الدخل وتصريف المنتجات والربط بين رغبات المستهلكين واستغلال الطاقات الاقتصادية .

والسياسة الناجحة هى التى تواجه تحديات نظام يقوم على الملكية الفردية ، والعبقرية فى الادارة العامة تتمثل فى كيفية توجيه الانتاج والاستهلاك وتوزيع الدخل بصورة تكفل تحقيق التقدم والنمو الاقتصادى مع تحقيق عدالة اقتصادية تعمم منافع التقدم على الجميع ... والاسلام يرفض فى كل الاحوال أن تجعل الدولة من نفسها مالكا لموارد المجتمع . فالسيطرة الاقتصادية الكاملة للدولة تعنى القضاء على الحرية بكل

أبعادها فى المجتمع ، وواجب الدولة المحافظة على التوزان الدقيق بين حريات الافراد وحماية المصالح العامة للمجتمع ٠

وقبل أن تحدد بعض مجالات السياسة الاقتصادية الرئيسية يجدر بنا أن نكشف عن الوضع الحالى لاقتصاديات الامة الاسلامية ٠

يتميز اقتصاد العالم الاسلامى المعاصر بمظاهر بارزة نوجزهـــا فيما يلى :

١ ــ التبعية الاقتصادية لاقتصاديات الدول الصناعية ، والافتقار الى أى درجة معقولة من الاستقلال الاقتصادى ســواء كان ذلك فى مجال السلع الانتاجية أو الاستهلاكية أو بالنسبة للاســتقرار فى مستوى الدخل والتشغيل والاسعار ، وهذه التبعية جعلت المستفيد الأكبر من الانتاج والمبادلات الاقتصادية الدول الصـــناعية اذ أن شروط التجارة تسير فى الغالب لصالح الدول الصناعية (١) وفى غير صالح الدول النامية ومنها الدول الاسلامية ٠

٢ ــ سوء توزيع السكان فى العالم الاسلامى بحيث تواجه بعض الأقاليم ضغطا سكانيا شديدا بينما تعانى امصار عديدة نقصـــا كبيرا فى السكان ، مما يربك عمليات النمو الاقتصادى فى كلا النوعين ٠

٣ ــ التراجع المستمر فى حقل الانتاج الغذائى ، بحيث أصبح العالم الاسلامى يعتمد أكثر فأكثر على استيراد القمح والغـذاء ممـــا يشكل عجزا استراتيجيا بالنسبة لتحقيق الأمن الغذائى (٢) ٠

٤ ــ ضآلة القاعدة الصناعية وتخلفها ، اذ أن أغلب الصناعات القائمة صغيرة الحجم مرتفعة التكاليف وبدائية ، وأغلبها صناعات غذائية

---

(١) محمد أحمد صقر « اقتصاديات الامة الاسلامية بين التبعية وطموحات الاستقلال الاقتصادى » ٠ بحث القى فى الحلقة الدراسية عن الموارد الطبيعية والبشرية للعالم الاسلامى ، تنظيم الأمانة العامة للمؤتمر الاسلامى ، والمنعقدة بمدينة ــ دكا ــ فى الفترة ٢٠ ــ ٢٢ مارس ١٩٧٨ ٠

(٢) + محمد الرقص « آفاق التعاون الزراعى الغربى » المجلة المغربية ــ العدد الثالث ١٩٧٧ ، ص ١٩١ ــ ١٩٥ ٠

ومنسوجات وكثير منها صناعات تجميعية لمدخلات مستوردة ؛ بينما يفتقر العالم الاسلامى الى الصناعات الاستراتيجية الأساسية كصناعة الآلات والمعدات الثقيلة والقاطرات والطائرات وغيرها . وهذا الوضع حال دون بناء عقلية صناعية ابداعية . وجعل الصناعة عاجزة عن النمو الذاتى الداخلى ، وفوت الفرصة لبناء صناعة عسكرية متطورة تحرر عملية صنع القرار السياسي من هيمنة الدول الكبرى المصدرة للسلاح . ويعود الضعف فى الانتاج الصناعى للمسلمين الى عوامل عديدة منها :

أ ـ صغر حجم السوق فى معظم الاقطار الاسلامية ، مما يحرم الصناعة من الاستفادة من مزايا الحجم الكبير الذى يعود بالفائدة فى صورة نفقات متناقصة وأسعار معقولة .

ب ـ ندرة بعض العناصر الانتاجية كالعمال المهرة ورأس المال فى بعض الأقطار بينما تعانى أمصار أخرى تخمة فى عنصر انتاجى أو آخر ، وفقدان عملية اعادة توزيع العناصر الانتاجية على نطاق العالم الاسلامى للتخفيف من حدة مشكلة ندرتها .

جـ ـ ظهور عادات وتقاليد معوقة للتصنيع وعزوف الأفراد من الانخراط فى العمل الصناعى بحجة المحافظة على المكانة والهيبة الاجتماعية الموهومة ، مما مكن غير المسلمين من السيطرة على كثير من الصناعات فى الامصار الاسلامية (١)

هـ ـ الخضوع للهيمنة التكنولوجية الأجنبية واستمرار اعتماد الصناعة والزراعة ومتطلبات النمو الاجتماعى على ما يصنعه الاغراب ، وأصبحت التكنولوجيا المستوردة وسيلة هامة لتفريغ العالم الاسلامى من قدراته المالية لصالح الدول الصناعية ، وحرم الصناعة المحلية من أن تنمو لها جذور راسخة .

---

(1) Kitamura, Kiroshi, " Challenges of Development Economies — Relevance of Economic Theory To Contemporary Problems ", Developing Economics, 13, March 1975, pp. 3 — 21 .

٦ ـ الاغراق فى استيراد تكنولوجيا الاستهلاك والترف ، بحيث يتحول المجتمع الاسلامى الى مجتمع استهلاك يستنزف موارده المالية على العديد من الواردات التافهة وقد لعبت مؤسسات الاعلام فى الدول الاسلامية دورا بارزا فى خلق عقلية مجتمع الاستهلاك ، وكان الأجدر توجيه الاعلام لتشجيع المواطنين على الادخار والاستثمار . ومن المعلوم ان خلق عقليات مجتمعات الاستهلاك فى الدول النامية عموما تعتبر من أبرز ممارسات الاستعمار الاقتصادى(١) الحديث .

٧ ـ سرعة استنزاف الموارد الأساسية للامة الاسلامية كالبترول حتى لا تمكن الامة الاسلامية من بناء قاعدة اقتصادية ذاتية تعوض عن فقدان البترول ، وحتى لا تستفيد من فرصة القيمة المتصاعدة للموارد نظرا للنقص الكبير المتوقع فى الانتاج والذى لا يتلاءم مع الطلب العالمى المتزايد . والانكى من هذا أن الأرصدة المالية الهائلة المدفوعة ثمنا لهذا المورد يعاد استثمارها فى الدول الصناعية لزيادة قدرتها الانتاجية بحيث تتسع الهوة بين الاغنياء وبين الدول الاسلامية الفقيرة فى الوقت الذى تتضاءل فيه قيمة هذه الارصدة بسبب التلاعب فى أسعار الصرف ، وربما استخدمت الدولة الصناعية تلك الأرصدة يوما ما وسيلة للضغط السياسي لتحقيق مآرب تتعارض مع طموحات الأمة الاسلامية .

٨ ـ هجرة العقول والخبرات الاسلامية الى الدول الصناعية ، ويعود هذا الأمر الى عوامل عديدة منها ، اتساع مجالات العمل والبحث وكفاءة الادارة فى الدول الصناعية ، ومنها التضييق السياسي فى

---

(١) محمد احمد صقر : كيف نتعامل مع التكنولوجيا « الدستور الاردنية اكتوبر ١٩٧٧ وانظر لنفس الكاتب ما نشر فى نفس الصحيفة بعنوان : عوائق ألتنمية « المرأة والتدافع الاستهلاكى » .

وانظر كذلك :

Nwosu, Emmanuel J. " Some Problems of Appropriate Technology and Technological Transfer, " Developing Economics 13, March 1975 pp. 82 — 93 .

كثير من الاقطار الاسلامية والذى لا يعطى الكفاءات العلمية حقها فى التعبير الحر والمشاركة فى اتخاذ القرار ، ويوزع المناصب القيادية فى حالات كثيرة على المحاسيب . والغريب أن يعطى الخبراء الأجانب الاولوية فى التوظيف وفى ضخامة المرتبات المالية ، علما بأن الخبرة الأجنبية غالبا ما تكون متحيزة لصالح الأجنبى وعاجزة عن فهم عقلية المجتمعات الاسلامية .

٩ ـ فوضى التخطيط بسبب غياب التنسيق بين خطط التنمية فى الامصار الاسلامية وكان لغياب استراتيجية متكاملة للنمو الاقتصادى والاجتماعى تاخذ فى الاعتبار تكامل الموارد الطبيعية والمالية والبشرية أثره فى أن حرم العالم الاسلامى من فرصة الانطلاق الاقتصادى بسبب تزاحم المعوقات فى الاسواق الصغيرة (١) .

١٠ ـ انتشار عقلية الربح السريع والتهافت على المضاربة فى العقارات وتجارة الأراضي وافساح المجال للاحتكار للتحكم فى الاسواق وجنى أرباح طائلة كنتيجة حتمية لغياب التوجيه الراشد فى ظل ضوابط قانونية فاعلة ، ورافق هذه الظواهر السلبية بروز حالات صارخة من الظلم الاجتماعى وسوء توزيع الدخل ، وزادت الامور تعقيدا بسبب التضخم الجامح الذى أدى الى تدهور مستوى معيشة المواطن العادى فى اقطار عديدة ، مما عاون على اشاعة عادات ضارة كالرشوة والتهرب من أداء أعباء المسئولية والاخلاص للوظائف العامة .

١١ ـ وفى كثير من أقطارنا مازالت المؤسسات التى تعمل فى حقل الانماء الاقتصادى والاجتماعى غريبة عن مفاهيم الناس كالبنوك الربوية ولا تنسجم مع طبيعة الحضارة الاسلامية ، ومما أوجد تضادا بين معتقدات الناس وبين التطبيق الفعلى للخطط والبرامج ، وهكذا لم يصاحب محاولات التقدم الاقتصادى زحفا

---

(١) حبيب المالكى « التنمية المندمجة للمجموعات الاقتصادية العربية بين الواقع والخيال » المجلة المغربية ـ العدد الثالث ـ ١٩٧٧ ص ٦٣ ـ ٩٣ ، وانظر فى نفس العدد ، ابراهيم بن بركة : التنسيق والتكامل بين الخطط الاقتصادية العربية وتجربة المغرب الانمائية ، ص ١٧٥ ـ ١٨٨ .

نفسيا على مستوى الشعوب يشحذ الحوافز ويطلق الطاقات ، مما أعاق عملية التنمية نفسها ، وحولها الى عملية بيروقراطية لا جذور لها فى نفوس المواطنين .

وعلى ضوء هذا الواقع يمكن بلورة دور الدولة الاقتصادى فى نقاط رئيسية أبرزها :

١ ـ تحقيق تشغيل أمثل للموارد الاقتصادية

من أولى الواجبات الاقتصادية توفير كافة متطلبات الانتاج لتحقيق الزيادة فى الفائض الاقتصادى المنتج ، ولتوظيف عناصر الانتاج بصورة كاملة ، سواء كانت بشرية أو مادية ، وهذا يستدعى توفير المناخ الأمنى، والتشريعات ، وبناء رأس المال الاجتماعى الاساسي لبناء الطرق والموانىء ، وتوفير الكهرباء والخدمات الأخرى ، التى تغرى المؤسسات الخاصة على ارتياد مجالات انتاجية جديدة فى الصناعة والزراعة والتعمير ، مستغلة بذلك الفرص التى تتيحها الوفورات الخارجية . ومن المهم التنبه على ان توفير رأس المال الاساسي يجب ألا يكون مركزا فى العواصم أو فى بعض المدن بل يجب أن يعم الريف والمدن على حد سواء لضمان توزيع المنافع الاقتصادية على جميع المناطق ولنشر السكان ليعمروا الارض الاسلامية : ويدخل ضمن هذا : المعاونة على ايجاد المؤسسات الاقتصادية التى تنسجم فى تكوينها وعملها مع المفاهيم الاسلامية ، كالعمل على انشاء بنوك الادخار والتمويل غير الربوية ، ومؤسسات الانتاج والتسويق والتعاونيات (١) .

ويتعين كذلك أن يكون معدل النمو الذى يطمح الى تحقيقه ليس هو أعلى معدل ممكن ، بل يجب أن يكون المعدل الامثل للنمو والذى قد يقل عن ذلك المعدل الذى يحقق أقصي انتاج ممكن . ومن الاعتبارات التى يجب أن تراعى فى تحديد معدل النمو المرغوب فيه اجتماعيا :

---

(١) هنالك شواهد عديدة من التاريخ الاسلامى تبرز مدى العناية التى كانت توليها الدولة للانتاج وتوفير المتطلبات الاساسية ورأس المال الاجتماعى ، فلقد نقل عن عمر رضي الله عنه قوله « والله لو عثرت بغلة فى أرض العراق لسئلت عنها يوم القيامة ، لم لم تمهد لها الطريق يا عمر ؟ وكتب عمر بن عبد العزيز الى ولاته ان يعتنوا بالمزارعين ويمدوهم بالمال اللازم لتحسين انتاجهم ، وتسديد ديونهم .

أ - عدم تشجيع استنزاف خامات المجتمع وموارده الأولية بمعدل سريع . وذلك بترشيد الانتاج والاستهلاك بحيث يستفاد من الآلات الانتاجية والسلع المعمرة فترة زمنية طويلة معقولة ، وان تتجنب تكرار النمط الرأسمالى الذى يحض على سرعة التخلص من السلع المعمرة ، مما يبدد طاقات المجتمع وموارده ويحرم الاجيال القادمة من فرصة التمتع بها عملا بقوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا (١)» « ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين .. » (٢) .

ب - ضرورة مراعاة تركيبة السلع التى يستهدف برنامج الانماء تحقيقها بحيث تعطى السلع والخدمات التى تسد حاجات السواد الأعظم من الناس وزنا أكبر ، كانشاء المساكن والمصانع المنتجة للاقمشة الشعبية والابتعاد عن الانتاج الكمالى والترفى الذى يمكن ان ينساق له القطاع الخاص بسهولة ، نظرا لضخامة القوة الشرائية فى أيدى الاغنياء .

جـ - ضرورة الملاءمة بين أساليب الانتاج الفنية والمستخدمة وبين عرض عناصر الانتاج المحلية خصوصا القوى البشرية ، فيختار الأسلوب الانتاجى الذى يحقق مرونة معقولة تتيح الفرصة للاستفادة من مزايا التكنولوجيا المتطورة ولكن مع مراعاة توفر فرص العمل للعمال ، لأن الاسلام يحارب البطالة ويعتبرها مباءة للفساد الاجتماعى .

٣ - **ربط الانفاق العام بمقدار المصلحة العامة المتحققة.**

من أعظم عوائق النمو فى البلاد النامية توجيه الموارد المالية لتحقيق مصلحة بعض الأشخاص فى الجهاز الحكومى ، باعتبار أن المال العام سائبة يجوز التطاول عليها . والمطلوب توجيه الانفاق العام بحيث يحقق مصلحة نافعة للمجتمع ، ويختار من بين البدائل أعظمها نفعا . وكى يمكن تحقيق المنافع العامة لا بد من انتقاء الجهاز الحكومى بحيث

---

(١) الاسراء / ٢٩ .
(٢) الاسراء / ٢٧ .

يتوفر فيه شرط الامانة والاخلاص ومراقبة الله سبحانه وتعالى والكفاءة والمقدرة (١) .

٣ ـ محاربة الاحتكار والتدخل فى السوق لتحديد الاسعار

من المهم أن يكون نمط التنمية الاسلامى مغايرا لنمط التنمية فى النظام الرأسمالى والنظام الاشتراكى . ومن أبرز عيوب النمط الرسمالى تركز الثروة وتحكم الاحتكار ، وفى النظام الاشتراكى هيمنة الدولة كليا على الموارد الاقتصادية ، بينما فى الاسلام الاصل أن تتوسع قاعدة الملكية وتعم المنافسة البناءة وتتطور أساليب الانتاج وأنماط السلع بحيث تنتج بتكاليف رخيصة وتباع بأسعار معقولة . ولذا لابد من كسر شوكة الاحتكارات التى تجثم على صدر اقتصاديات العالم الاسلامى اليوم ، كوريثة للنظام الاستعمارى المستغل .

ولما كانت الملكية الخاصة هى الاصل ، فان جهاز السعر وقوى العرض والطلب هو الذى يوزع السلع والخدمات وعناصر الانتاج بين الاستعمالات المختلفة ، وفى كل الاحوال لا يجوز بحال من الاحوال تضييق الخناق على جهاز الأسعار بحيث تشل فاعليته تماما .

ومع ذلك قد تنشأ حالات شاذة كالحروب وغيرها تستوجب على الدولة الاسلامية التدخل المباشر فى جهاز الاسعار وتحديد السعر اذا ما كانت هنالك حالات من التلاعب المقصود لانقاص العرض أو زيادة هامش الربح بشكل تعسفى ، كما يجوز للدولة تحديد أسعار عدد من السلع الاساسية كالمواد الغذائية والاقمشة الشعبية وأجور المواصلات والكهرباء والأدوية وايجارات المساكن شريطة أن يكون التحديد مبنيا

---

(١) يقول الامام ابن تيميه « وليس لولاة الاموال ان يقسموها بحسب اهوائهم كما يقسم المالك ملكه ، فانما هم أمناء ونواب ووكلاء ، وليسوا ملاكا ، قال النبى صلى الله عليه وسلم « انى والله لا اعطى احدا ولا امنع احدا ، وانما انا قاسم اضع حيث أمرت » « رواه البخارى .. » .

انظر : ابا العباس أحمد بن تيميه ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية تحقيق وتعليق محمد ابراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، القاهرة ـ الشعب ـ ١٩٧١ ص ٤٣ .

على أساس تحليل التكلفة الحقيقية للانتاج (١) ٠

٤ ـ ضبط الاعلان التجارى ووضع مقاييس ومواصفات للسلع والخدمات

من حق البائعين والمنتجين ترويج بضائعهم وتحبيبها للمستهلكين ولكن ضمن الاطار العام الاخلاقى الذى يتبناه الاسلام والضوابط التى تضعها الدولة للاعلان التجارى بحيث يبتعد عن المبالغة فى تزيين السلعة واضفاء صفات وهمية عليها ، ويستغل الجنس لتحقيق منافع تجارية ، ويشوه رشد المجتمع فى الاختيار ويدفع الناس للشراء دونما وعى ، ويحولهم الى مجتمع استهلاك بلا انتاج ، كما ان من واجب الدولة ان تضع مقاييس ومواصفات للانتاج ، بحيث تمنع الغش والتدليس فى تركيبة السلع وتراعى توفر الشروط الصحية والمناعة ودقة الاوزان ٠ وقد عرف هذا النظام فى التاريخ الاسلامى باسم الحسبة : وهو نظام دقيق فريد فى نوعه ولم تعرفه مجتمعات أخرى حتى فى أيامنا هذه بمثل تلك الدقة والشمول والتنظيم ٠

٥ ـ تنفيذ سياسة أجور وتشريعات عمالية عادلة

لامراء فى أن تتفاوت الأجور فى المجتمع الاسلامى تبعا لمتطلبات الانتاج ونوعيته وقوة الطلب والعرض ، وتفاوت المهارات الموروثة والمكتسبة ، والأصل ان يختار رب العمل نوع الاستثمار الذى يرتئيه ، وكذلك العامل حر فى اختيار العمل ٠ ويمكن للاجور أن تنخفض أو تزداد حسب قوة الطلب والعرض على الانتاج ومن ثم على العمال ٠ ومع ذلك فان على الدولة الاسلامية ان تراعى ظروف العمل وتطمئن

---

(١) يحتج عدم مجيزى التسعير الى واقعة ، غلت فيها الاسعار على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقالوا يا رسول الله سعر لنا فقال عليه السلام : « ان الله تعالى هو القابض والباسط والرازق والمسعر وانى لأرجو ان القى الله وليس احد يطالبنى بمظلمة فى نفس ولا مال » رواه أبو داود والترمذى ، ولكن هذا الحديث لا يمنع التسعير على اطلاقة فلربما كان ارتفاع الاسعار طبيعيا فى تلك الواقعة بسبب زيادة الطلب أو نقص العرض أو ارتفاع تكاليف الانتاج والنقل خصوصا اذا كانت البضاعة مستوردة ، ولكن عندما يوجد الاحتكار والتحكم فى السعر فان الاثم يقع فى عدم التحديد ، كما بين ذلك بصورة تحليلية مدهشة الامام ابن تيمية انظر شيخ الاسلام تقى الدين ابى العباس بن تيميه : الحسبة فى الاسلام أو وظيفة الدولة الاسلامية ـ المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة ب ، ت ص ١٦ ـ ١٩ ٠

على عدم وجود احتكار للمنتجين يبخس العمال أجورهم (١) وكذلك عدم وجود احتكار بيع العمل بحيث تغالى النقابات فى رفع الاجـور دونما مراعاة لحالة السوق ولنمو انتاجية العامل ، وللدولة الاسلامية ان تتدخل لاقرار أجر المثل فى بعض الصناعات والمهن ، كما أن لها أن تضع حدا أدنى للأجور على مستوى الاقتصاد العام بحيث لا يهبط عنه مراعاة لحد أدنى من الدخل لابد من توفيره للفئة المغالية فى المجتمع . وفى كل الحالات مطلوب من الدولة أن تسن من القـوانين والتشريعات اللازمة التى تحدد ساعات العمل والاجـازات والمكافآت السـنوية والتعويضات فى حالات اصابات العمل ، وما يكفل تحسين الظـروف الصحية والثقافية والتدريبية والترفيهية للعمال ، وتحـريم تشـغيل الاحداث وما الى ذلك (٢) .

٦ ـ تحقيق توزيع عادل للثروة والدخل وتوفير تكافؤ الفرص

أى نظام اجتماعى يقر حق الافراد فى التملك لابد أن يتقبـل فكرة تفاوت الدخل بين الافراد . وهذا التفاوت فى حد ذاته يشـكل حافزا للابداع وتطوير العملية الانتاجية وترقيتها ، ويبعد عن المجتمع شبح النمطية فى الاذواق وفى الانتاج الذى يعمل على تجميد الحيـاة الاقتصادية ويسلب منها دافع الحركية وميزة التنوع والمـرونة . ولكن التطرف فى توزيع الثروة والدخل يمكن أن يورث اخطارا اجتماعيـة تهدد التوازن وتعمل على اشاعة روح الحقد والكراهية وتقتل فى الافراد حوافز الجد والانتماء والحرص على حفظ الممتلكات وصيانتها ، كمـا ان الاجحاف فى توزيع الدخل وتركز معظمه فى يد أفراد أو أسر قليلة يبرز تناقضات فى مستويات الاستهلاك ، اذ يتيح لفئة غنية أن تستمتع بخيرات المجتمع نظرا لقوة جذبها الشرائية ، بينما تبتعد النشـاطات الاقتصادية عن تلبية حاجات السواد الاعظم من الامة نظرا لضعف القوة

---

(١) يقول الرسول صلى الله وسلم « اعطوا الأجير أجره قبـل أن يجف عرقه » رواه ابن ماجه عن عمر .

(٢) انظر محمد فهرشفقه : أحكام العمل وحقوق العمال فى الاسلام ـ دار الارشاد بيروت ١٩٦٧ ص ٧٢ .

وانظر كذلك ، لبيب السعيد ـ دراسة اسلامية عن العمل والعمال ـ الهيئـة المصرية العامة للنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

الاشتراكية فى أيديها (١) كما ان تركز الثروة والدخل يمثل سيفا مسلطا على صنع القرار السياسي بحيث يصبح فى المقدور توظيفه أو تليينه لخدمة أغراض الطبقة الغنية ، مما يجعل السلطة رهينة للمصالح الشخصية النافذة ، ويحرمها من التطلع الى آفاق ارحب لتحقيق الصالح العام ومساندة الجانب الاضعف فى البنية الاجتماعية (٢) .

والاسلام يملك من الضوابط ما يعين على الحد من التفاوت الكبير فى الدخل والثروة وهذه الضوابط على نوعين :

أولا : ضوابط ذاتية ومن أبرزها :

١ ـ الزكاة ٢ ـ نظام الارث ٣ ـ الانفاق بأنواعه والكفارات والاوقاف .

ثانيا : ضوابط تخضع للقرار السياسي .

النوع الأول : الضوابط الذاتية

وبالنسبة للزكاة فان سعة وعائها وتعدد مصادر الثروة والايراد التى تربط عليها الزكاة كفيلة بتحقيق حصيلة مالية جيدة يعاد توزيعها على مستحقيها كما وردت فى الآية الكريمة « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب ، والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل ، فريضة من الله ، والله عليم حكيم »(٣) .

ومما يجدر ذكره ان الزكاة مخصصة للانفاق على سد الحاجات المباشرة للفقراء ومن هم على شاكلتهم ، وهى بذلك تساعد على القضاء

---

(١) لمزيد من التوسع انظر : المرحوم الشهيد سيد قطب ـ العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، مكتبة وهبة / القاهرة .

(٢) ما أيسر ان يسقط القرار السياسي أمام سطوة القوة الاقتصادية كما شهد تاريخ المجتمعات ماضيا وحاضرا . وفى كلمات يسيرة معبرة أوجز الخليفة أبو بكر رضي الله عنه مهمة السلطة السياسية فى خطبته الاولى بعد انتخابه أميرا للمؤمنين، عندما قال : « القوى عندى ضعيف حتى آخذ الحق منه ، والضعيف عندى قوى، حتى آخذ الحق له » واعجب العجب ان تقف السلطة مع الاقوياء ضد الضعفاء ، فيتأتم فى زيادة الطغيان وتكثيف درجة الضعف والشقاء .

(٣) التوبة / ٦٠ .

على الفقر ورفع مستوى المعيشة لمستحقيها ، وعلى الرغم من ان الزكاة تماثل من حيث معدلاتها ، الضريبة النسبية غير التصاعدية ، فان الزكاة تتميز عن ضريبة الدخل التصاعدية بانها تلحق بالارصدة النقدية المدخرة عن السنوات السابقة ، بينما ضريبة الدخل لا تلحق بالدخل الا مـــرة واحدة . ومعنى هذا أن مزايا وفرة الايراد التى يحتج بها بالنســـبة لضريبة الدخل التصاعدية ، تتحقق بالنسبة للزكاة لانها تلازم الدخول السابقة باستمرار . اما توزيع الارث حسب الشريعة فان من شأنه ان يعين فى تفتيت الملكيات الكبيرة ويوسع قاعدة المنتفعين بالملكية . أما فروض الانفاق كالزام الابن بالانفاق على ابيه أو شقيقته فانها تسهم فى تحقيق آثار توزيعية نافعــة ، وكذلك الحـــال بالنســـبة للكفـــارات والاوقاف (١) .

النوع الثانى : التوزيع بأساليب مباشرة

ويدخل فى هذا النوع حق الدولة فى فرض ضرائب اضافية زيادة على الزكاة ، كالضرائب المبـــاشرة وغير المبـــاشرة وضرائب التركات ، وضريبة القيمة المضافة وضريبة الأرباح الرأسمالية (تصاعدية كانت أم نسبية) ، وذلك لسد احتياجات المجتمع ، شريطة ان تكون المصـــلحة قطعية وليست لتحقيق منافع للحاكمين ، اســـتنادا الى المـــأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم « ان فى المال حقا سوى الزكاة » .

كما يحق للدولة اذا تاكدت المصلحة واستدعت الضرورة ان تتدخل فى الملكية ذاتها ، كأن تضع حدودا عليا أو دنيا ، زراعيـــة كانت أم صناعية ، كان تنفذ الحكومة برنامجا للاصلاح الزراعى وتعميم الملكيـــة على صغار الفلاحين عن طريق اعادة توزيع ما يقتطع من الملكيـــات الكبيرة ، شريطة ان تؤدى الحكومة تعويضا مرضيا .

---

(١) لتحليل أثر الزكاة على النمو والتوزيع انظر : محمد أحمـــد صقر ـ الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات ، دار النهضة العربيـــة ـ القاهرة ١٩٧٨ ص ٨٢ ـ ٨٩ . وانظر كذلك الدراسة الموسوعية المعروفة : يوسف القرضاوى : فقـه الزكاة ، جزآن ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ ، ومن الكتب القديمة التى لا تنفد قيمتها العلمية ، انظر : القاضي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيـم صـــاحب الامام ابى حنيفه ، كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ وكذلك ابو عبيد القاسم بن سلام . كتاب الاموال ، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ١٩٦٨ .

٧ ـ تحقيق الضمان الاجتماعى لجميع أفراد المجتمع

تضمن الدولة الاسلامية للمواطنين حق العمل وتهيىء لهم كل الامكانات لمزاولة قدراتهم Compulsory unemployment كما تضمن الدولة لكل مواطن مسلما كان أو غير مسلم حق العيش الكريم ، كما تضمن المسكن اللائق والعلاج استنادا الى قول الرسول الكريم « من ترك كلا فالينا ، ومن ترك مالا فلورثته » واذا لم تكف موارد الزكاة فللدولة بحق ان تفرض على أموال الاغنياء التزامات اضافية كالضرائب لسد احتياجات المجتمع .

والحق ان الدولة الاسلامية هى دولة الرفاهية الاقتصادية (١) حسب المفهوم الاسلامى ولا يجوز ان يجوع الناس ويشقوا بحجة ان تحسين أحوال الناس المعيشية يضعف من الادخار والنمو (٢) لأن الاسلام يعتبر الانسان مكرما فى ذاته ثم انه هو رأس المال الانسانى الذى تتم التنمية من أجله وبواسطته ، وتحقيق المزيد من العدالة الاجتماعية يعطى حوافز انتاجية أفضل ، ويكسب المجتمع ترابطا وحصانة تحفظه من القلق والشقاق والاختلال (٣) .

٨ ـ التخطيط والتنمية الاقتصادية والاجتماعية

لا يعطى الفقه الاسلامى الدولة الحق فى أن ترسم من الخطط والبرامج ما يكفل تطوير الزراعة والصناعة وتزويد المجتمع بالكفاءات

---

(١) محمد فاروق النبهان : الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٨٥ ـ٣٩٧ .

(٢) يقول ابن حزم فى كتابه المحلى صفحة ٤٥٢ « وفرض على الاغنياء من أهل كل بلد ان يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك وان لم تقم الزكاة بها ولا فى سائر أموال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما ياكلون من القوت الذى لابد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة .

(٣) من أبرز الاقتصاديين المعاصرين الذى يهاجم بشدة الرأى القائل بالتعارض بين مزيد من العدالة والرفاهية الاقتصادية وبين النمو الاقتصادى ، الاقتصادى السويدى الشهير جونار ميردال .

انظر

Gunnar Myrdal, Against the Stream, Pantheon Press, Cambridge University Press, 1972 .

المهنية والاكاديمية وتشجيع البحث العلمى وملاحقة التطور التكنولوجى فحسب ، بل ان الاسلام يعتبر الدولة والمجتمع إذا قصرا فى الاخذ باسباب النهوض آثمين .

ولكن مدى التوسع فى التخطيط يتوقف حسب الظروف القائمة ، فاذا ما كان القطاع الخاص نشطا ايجابيا يرتاد مجال الصناعة والنشاطات المرغوبة ، فان دور الدولة التخطيطى يضيق ليقتصر على التوجيه ووضع السياسات المساعدة ، وجمع المعلومات والتنبوء باحوال السوق الداخلى والخارجى وجعلها فى متناول المنتجين والبائعين ولكن اذا ما تقوقع القطاع الخاص على نفسه وارتاد مجالات هامشية ، توجب على الدولة أن تخطط برنامجا استثماريا يكفل تجهيز المجتمع بالصناعات الاساسية والاستراتيجية والصناعات العسكرية . وفى مثل هذه الحالة يكون للدولة قطاع عام نشط . مع مراعاة الا يتجاوز التخطيط مداه ليقضي على الحوافز الفردية ويكبل حق الملكية الفردية .

٩ ـ المحافظة على الاستقرار النقدى والمالى والعلاقات الخارجية

من أخطر ازمات العصر الاقتصادية ظاهرة التضخم . وللتضخم آثار عديدة ضارة لا مجال للتفصيل فيها هنا : ويكفى أن نقول بان التضخم يعمل على تدهور المستوى المعيشي للعمال والموظفين وصغار الملاك ، ويقيد المضاربين ، ويلحق أبلغ الضرر بنمط الاستثمار خصوصا الانتاجى أو طويل الأجل ، اذ يصعب بمكان احتساب النفقات المستقبلية كما ان التضخم يضعف الثقة فى الادارة الحكومية ، ولذا فان من واجبات الدولة تحقيق استقرار فى الاسعار وان تستخدم أسلحتها النقدية والمالية لتفادى حالات التضخم أو التقليل من آثارها السلبية خصوصا اذا ما كان التضخم مستوردا ، وعلى الحكومة ان تعيد النظر فى عمل البنوك التجارية ، فاما ان تتحول الى ملكية الدولة ، أو تضع قيودا على ما يسمى « بخلق الائتمان » اذ ان خطر التوسع فى الائتمان يضيق مداه عندما يلغى التعامل الربوى للبنوك ، ومع ذلك فان التوسع فى الائتمان يبقى قضية فى حاجة الى مزيد من المعالجة ، لانها تعنى خلق قوة شرائية غير حقيقية تمكن المصارف من الاستحواذ على طاقة مالية دونما وجه حق مما يعيد توزيع الدخل من باقى أفراد المجتمع الى المولين .

وكذلك الحال بالنسبة للسياسة المالية والموازنة العامة ، واذا لابد ان تراعى الدولة الظروف العامة للاقتصاد ، فيكيف الانفاق العام بحيث يخفف من حالات الهبوط الاقتصادى ويحد من حالات الصعود الحاد(١) .

وبالنسبة للعلاقات الاقتصادية الخارجية ، لابد للدولة من أن ترسم سياستها الخارجية على أساس تشجيع الصادرات والانتاج البديل للواردات وتتبع من السياسات الجمركية ما يحقق التوازن والقوة فى ميزان المدفوعات وتتعامل مع الدول الاخرى على أساس مبدأ المعاملة بالمثل ، وتمنح الدول الاسلامية الاخرى حق الافضلية .

١٠ ـ العمل الجاد لتحقيق التكامل الاقتصادى للأمة الاسلامية

عمل أعداء الأمة الاسلامية على تجزئتها فى كيانات سياسية صغيرة لتحقيق هدف استعمارى خبيث الا وهو اضعاف هـذه الامة عن طريق تآكل قواها بسبب الصراع الذى لابد أن ينشب بين هذه الكيانات ، وثانيا عن طريق تصغير حجم هذه الكيانات بحيث لا تستطيع ان تستكمل مقومات البناء الاقتصادى المؤثر (٢) .

ولما كان الاسلام ينظر الى المسلمين كأمة واحدة ، تعبد ربا واحدا وتهدى بخاتم الانبياء وتمثل شريعة واحدة ، فانه لزاما على كل دولة

---

(١) من المهم التنبيه على ان المؤسسات الفاعلة فى النظام الاقتصادى الاسلامى خصوصا فى المجال النقدى والمالى ؛ تخضع للاجتهاد والتجربة الى حد كبير ، وبالتاكيد فانها تختلف فى وظائفها الاساسية عن المؤسسات النقدية والمالية المتعارف عليها فى النظام الرسمالى ، وعلى سبيل المثال بورصة الاوراق المالية التى تباع فيها الاسهم والسندات تعتبر من أهم المقلقات للاستثمار والانتاج فى الدول الرأسمالية المعاصرة ، وما يجرى فيها لا يختلف كثيرا عما يجرى فى لعبة البوكر للمقامرة. حيث يتربص مشترو الأسهم الفرص لتحقيق أرباح عن طريق المضاربة والتوقعات وليس على أساس الربح الفعلى للمشروعات . ولقد ذهبت صيحة عميد الاقتصاديين اللورد كينز ادراج الرياح الذى انتقد بشدة الدور التخريبى للبورصة فقال « انى العلاقة بين المستثمر والسهم يجب ان تكون محكمة كالزواج الكاثوليكى انظر :
J. M. Keynes, General Theory, (Harcourt Company Inc, 1936)

(٢) محمد أحمد صقر : الاقتصاد الاسلامى ، مفاهيم ومرتكزات ص ٩٤ ـ ٩٦ .

اسلامية تأخذ بالاقتصاد الاسلامى ان تضع فى اعتبارها ضرورة تحقيق التكامل الاقتصادى للأمة الاسلامية ، اذ ان للتكامل آثارا اقتصـادية وسياسية واجتماعية وعسكرية واضحة ، فالتكامل يقضي على مشكلة صغر حجم السوق ، ويوفر المناخ لادخال الصناعات الكبيرة والتكنولوجيـا المتطورة للاستفادة من مزايا الحجم الكبير ويسـمح بتكامل العناصر الانتاجية الطبيعيـة والبشرية والماليـة بحيث تتمكن خطط التنميـة الاقتصادية والاجتماعية من النجاح فى بناء قاعدة اقتصادية مرنة وعميقة الجذور ، يقوم على التخصص فى الانتاج بين الأقاليـم الاسـلامية تخصيصا يسد معظم احتياجاتها ويهىء فرصـة حقيقية للاسـتقلال الاقتصادى ، الذى يفتح المجال أمام استرداد كل من رأس المال الاسلامى الغائب فى أرض غريبة (١) والعقول والخبرات العلمية والفنية للعودة من مهجرها ، وحينئذاك تستطيع الامة الاسلامية ان توفر الامن الغذائى والانتاج الصناعى الذى يعطيها درجة عالية من الاكتفاء الذاتى ، كمـا انه يوفر لها أمنا آخر فى مجال التسليح ، اذ يصبح بمقدور العـالم الاسلامى المتكامل اقتصاديا ان يستغل قاعدته الصناعية وتوفر الخبرات التى آبت من مهجرها وأرصدته المالية الكبيرة التى أعيد استثمارها فى أرضها ، فى انتاج متطلباته العسكرية سواء فى مجال الاسلحة التقليدية كالدبابات والصواريخ والطائرات أو مجال الاسلحة النووية ٠ وعندهـا يتحقق للامة الاسلامية استقلالها السياسي ، وتتحرر ارادتها من تحكم الدول الصناعية الكبرى فى المجالات الاقتصادية والعسكرية ، ويحظى الفرد المسلم بمستوى معيشي كريم ٠

---

(١) حمدية زهران : تطور أسعار البترول واستراتيجية استخدام الفوائض البترولية مجلة الاقتصاد والادارة ، مركز البحوث والتنمية بكلية الاقتصاد والادارة جامعة الملك عبد العزيز ص ٢٢٥ ـ ١٧٥ ٠

تقويم الربا [1]

محمود عارف وهبة

بعد استعراض وضع الربا داخل المراحل المتعاقبة للفكر الاقتصادى ، وبيان موقف الشريعة الاسلامية منه ، يأتى الباحث الى مهمة تقويم الربا .

ومن المعلوم أن للربا آثاره فى كافة نواحى الحياة ، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وخلقيا . على أنه يكون منطقيا أن يقتصر الباحث ، على التقويم الاقتصادى للربا . أى دراسة الآثار الاقتصادية للربا .

ويرى الباحث أن التقويم الاقتصادى الأمثل للربا ينبغى أن يستخدم منهجين ، هما :

– منهج التحليل الساكن (الاستاتيكى) ، حيث ينصب البحث على دراسة الآثار الاقتصادية للربا ، مع افتراض ثبات الوضع الراهن للبنيان الاقتصادى . وهنا تنصرف الدراسة الى بيان آثار الربا على مختلف أنواع القروض .

– منهج التحليل الحركى (الديناميكى) ، حيث ينصب البحث

---

(١) يستخدم الباحث كلمة « تقويم » بالمعنى الذى يقصده العامة عند استعمالهم لكلمة « تقييم » ، حيث أن الكلمة الاخيرة حوشية ، لا وجود لها فى العربية السليمة .

على دراسة آثار الربا على معدل النمو الاقتصادى ·

وفى ظل الاقتصادات المعاصرة ، تنقسم دول العالم الى دول متقدمة، واخرى آخذة فى النمو ، ومن ثم يتجه الباحث الى دراسة آثار الربـا على التقدم والنمو الاقتصاديين فى كلتا الطائفتين من الدول ·

على أن هناك كلمة لابد لها أن تتصدر أية مناقشة يراد بها تقويم الربـــا ·

فالكارثة التى تمت فى العصر الحديث هى أن المرابين ، الذين كانوا يتمثلون فى الماضي فى صورة أشخاص الصيارفة والبيوتات المالية ، كما يتمثلون ، فى الحاضر ، فى صورة مؤسسي المصـــارف العصرية ، قد استطاعوا ، بسبب تركيز السلطة الحقيقية والنفوذ العملى بداخـــل المجتمعات فى أيديهم ، وبسبب ما لديهم من سلطات هائلة داخل أجهزة الحكم القومية والعالمية ، وبما يملكون من وسائل التوجيه والاعلان فى داخل الدول سواء فى ذلك الصحف والكتب والجامعات والأساتذة ومحطات الارسال ودور السينما وغيرها ، أن ينشئوا اقتناعا عاما بين كافة البشر، مؤداه أن الربا هو النظـــام الطبيعى المعقـــول · وبذلك تكونت لدى الأفراد ، فى كل المجتمعات ، عقلية عامة خاضعة لهذا الايحاء الخبيث ، حيث تسلم بأن الربا هو المحرك الصحيح ، الذى لا محرك غيره للنمو الاقتصادى · وأنه بفضل الربا كان هذا التقدم الحضارى الذى حققتـه دول الغرب وأن الذين يريدون ابطال التعامل الربوى انما هم جماعة من الحالمين الخياليين غير العمليين ، حيث يعتمدون فى نظريتهم هذه على مجرد مبادىء أخلاقية وآراء مثالية لا سند لها من الواقع · وهى كفيلة ، لو طبقت ، بافساد النظام الاقتصادى كله ·

وأصبحت العادة المألوفة أن يتعرض الذين ينقدون النظام الربوى للسخرية والاستخفاف من جانب الأفراد الذين هم ، فى حقيقة الأمر ، ضحايا لهذا النظام ذاته ·

كذلك فان البحث فى تقويم الربا ، انما يعتبر ، عند علماء الغرب، اعتبارا من القرن التاسع عشر ، والى الآن ، ترفا تاريخيا ، أو رفاهية

فكرية ، أو بقية من التعصب الأعمى (١) ٠

الحق أنه ينبغى ان يكون واضحا ان سيادة مثل هذا الاتجـاه ، والاعتقاد فيه بصورة تامة ، هو مما يزيد مهمة الباحث ، المقوم للربا ، تعقيدا على تعقيد ، وصعوبة فوق صعوبة ٠

المبحث الأول
تقويم الربا اقتصاديا باستخدام منهج التحليل الساكن
(آثار الربا على القروض)

يحدث غالب الربا فى المجتمع المعاصر بمناسبة عقود الاقراض ؛ والقروض على أنواع ، فمنها ما يأخذه المحتاجون لمواجهة حاجاتهـم الاستهلاكية ، ومنها ما يحصل عليه رجـال الاعمال ، لتوظيفـه فى المشروعات الاقتصادية ٠ وأخيرا تأتى القروض العامة ، وهى فى جانبها الاختيارى دون الاجبارى ، ذلك أن الجانب الأول هو المتصل بالربا ، تنقسم بدورها الى قروض محلية تحصل عليها الحكومات من الأفـراد المقيمين بأقليم الدولة ، وقروض أجنبية ، تحصل عليها الحكومات من الأفراد والهيئات والحكومات فى الخارج ٠

(١) القروض الاستهلاكية
(قروض ذوى الحاجات)

وهى الميدان الاصيل للربا ٠ حيث تعتبر هذه القروض أسـاس مهنة المرابى (Money Lending Business) ٠ والمراباة فى هذه القروض آفة عالمية لم تسلم من شرها أية دولة فى العالم كله ، حيث لم تهتـم الآن ، غالبية الحكومات بتهيئة الظروف التى ينـال فيهـا الفقـراء والمحتاجون القروض بسهولة عند الشدائد والطوارىء ٠ فى الوقت الذى تقوم فيه المصارف التجارية بالاقراض تحت شروط صعبة ، واجـراءات ومتطلبات معقدة ، فتكون النتيجة أن يلجأ المحتاجون الى المرابين بدافع

(١) عيسى عبده (د٠) : وضع الربا فى البناء الاقتصادى ٠ دار البحـوث العلمية ٠ الكويت ١٩٧٣ ٠ ص ٦٥ ٠

الضرورة . وكل من وقع فى شرك المرابى مرة لا يكاد يفلت منه طوال حياته ، بل لا يزال الأبناء والأحفاد يتوارثون عنـــه هـــذا العبء ، ولا يتخلصون منه حتى بعد ما يؤدون عليه من الربا ما هو أكثر من رأس المال بمرات عديدة .

وسعر الربا الرسمى المشروع والمقرر فى بريطانيا للقرض الربوى ٤٨ ٪ سنويا . حيث يجوز للدائن أن يتقاضاه المدين بالمحاكمة . وأما السعر العملى الذى يجرى به التعامل الربوى فعلا فى السوق فانه يتراوح بين ٢٥٠ ٪ ــ ٤٠٠ ٪ سنويا . بل لقد تمت بعض المعـــاملات الربوية بسعر ١٢٠٠ ٪ الى ١٣٠٠ ٪ سنويا (١) . كما أن سعر الربا الرســمى المسموح به للمرابى فى الولايات المتحدة الامريكية يتراوح بين ٣٠ ٪ ــ ٦٠ ٪ سنويا ، ولكن المعاملات الربوية الفعلية انما تتم بأسعار أكبر من هذا بكثير . حيث تتراوح الأسعار الفعلية للقروض الربوية بين ١٠٠ ٪ ــ ٢٦٠ ٪ سنويا . بل قد يرتفع هذا السعر أحيانا الى ٤٨٠ ٪ سنويا . وفى الهند ، السعر الرسمى للاقراض الربوى هو كمثيله فى بريطانيا ٤٨ ٪ ، ولكن المعاملات الربوية الفعلية تتم عملا بسعر ربوى مقـــداره ٧٥ ٪ على الأقل ، ويرتفع الى ١٥٠ ٪ سنويا ، بل تتم بعض المعاملات الربوية فعلا بسعر يتراوح بين ٣٠٠ ٪ ــ ٣٥٠ ٪ فى بعض الأحيان (٢) .

ومضار هذا النوع من الاقراض الربوى واضحة جليـــة . ذلك أن المرابى انما يستولى على الشطر الاكبر من كسب ذوى الحاجة منخفضي الدخل ، وهم غالبا من العمال ، حتى أنهم لا يجدون بعد ذلك من النقود مايقيمون به أودهم هم وذويهم ، بعد أن يكونوا قد أنفقوا بياض نهارهم ووصلوه بسواد ليلهم فى بذل عرق الجبين من أجل تحصيل الرزق الذى ينهبه المرابى بواسطة كسله وقعوده عن العمل . ويترتب على ذلك أن تصير أخلاق هؤلاء المساكين الى الفساد ، وينحرفون الى ارتكاب الجرائم واقتراف الآثام ، كما ينحط مستوى معيشتهم ومستوى تعليم وتربيـــة

---

(١) English Money Lenders Act. London. 1927. Article 10.

(٢) كل الارقام الواردة فى السياق مأخوذة عن :
Anwar Iqbal Qureshi : Islam and the Rate of Interest. Ashraf, Lahore. 1961. ch.5, p. 199 — 216 .

أبنائهم ، وبذلك تنتشر مخاطر الاحقاد الطبقية . كما يصاب العمال بسوء التغذية بما يترتب على ذلك من انخفاض انتاجيتهم ، وبذلك يلحق الضرر بالانتاج القومى ، وحيث يعجز العمال عن تعليم أبنائهم بسبب انخفاض دخولهم واستيلاء المرابين على معظمها فان هذا يؤدى الى انتشار الجهل بكل اضراره الاجتماعية والاقتصادية المعروفة .

وبدلا من أن تبذل المجتمعات الانسانية المستحضرة الجهود من أجل مكافحة هؤلاء المرابين الذين يلحقون بالصالح العام أفدح الأضرار ، وجدنا ، على العكس من ذلك ، نظم البوليس والقضاء فى الجماعات الراقية لا تنال الا المساكين من المدينين ، حيث تعتصر المحاكم ، باسم العدالة ، من دمائهم ما يكون المرابى ، مصاص الدماء ، قد عجز عن أن يعتصره بنفسه .

كذلك فمن أضرار هذا النوع من القروض الربوية ، أن المرابى يسلب آخر ما يبقى عند الطبقات الفقيرة من القوة الشرائية ، بما يعنيه ذلك من انخفاض الطلب الكلى الفعال ، وخلق أزمات قصور الاستهلاك ، وما ينجم عنها من توقف عجلات الانتاج وشيوع البطالة ، بما يعرقل النمو الاقتصادى المتواصل للمجتمع .

(٢) القروض الانتاجية

وهى القروض التى يعقدها الصناع والزراع والتجار لاستخدامها فى تمويل نشاطهم الاقتصادى ، بسبب قصور مواردهم الذاتية عن توفير المبالغ الكافية للاستثمار المرغوب فيه .

ومضار هذه القروض الربوية بينة :

فأولا : معلوم أنه مما تقتضيه مصلحة الأنشطة الاقتصادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة ، أن يكون المشتركون فيها لهم رغبات وأهداف ومصالح متآلفة متحدة ، تتجه الى ترقية هذه الانشطة وتقدمها . ولا يتحقق ذلك الا باشتراك جميع أطراف النشاط الواحد فى اقتسام عائد هذا النشاط من الربح أو الخسارة ، حتى يعمل الكل كفريق واحد فى جلب الربح وتجنب الخسارة . ولكن النظام الربوى يتيح لأصحاب

الأموال أن يستغلوا ثرواتهم فى هذه الأنشطة الاقتصـادية لا كشركاء فى الربح والخسارة ، وانما من حيث هم دائنون لهذه الأنشطة ، حيث يحصلون على الربا على قروضهم دوريا ، وبصفة منتظمة ، وبصورة ثابتة مضمونة ويقينية . ومن ثم فان المرابى لا يهمه فى كثير أو قليل هل ربح المشروع المدين أو خسر ، ولا يهمه كذلك ترقية مستوى الانتاجية فى المشروع أو تحسين أدائه ، طالما أن رباه يقينى وأصل قرضه مضمون وهو لا يحرك ساكنا الا اذا شعر بأن المشروع انمـا اقترب من حـد الافلاس . فلا نراه يسعى لانقـاذ المشروع وتشـجيعه على الصـمود والاستمرار ، بل عكس ذلك نراه ! ، اذ يسعى المرابى لاسترداد ماله من الفتات الباقى لصاحب المشروع المنكوب . وهذا الاسلوب الخاطىء لتثمير الأموال بواسطة الاقراض الربوى قد أقام العلاقة بين رأس المال والأنشطة الاقتصادية الحقيقية المنتجة للثروة على أساس العداوة والبغضاء والتناحر بما يلحق بالغ الضرر بالرقى الاقتصادى للجماعة ، ويؤدى الى تخلف الأنشطة الاقتصادية بها .

ثانيا : والضرر الثانى لتما يتمثل فى أن هـذه القروض الربوية هى السبب فى حدوث التقلبات الدورية (الدورات الاقتصادية) . ذلك أن قيام النشاط الاقتصادى على الاساس الربوى ، قد جعـل العلاقة بين أصحاب الأموال وبين أرباب الأعمال علاقة مقامرة ومشاكسة مستمرة . اذ أن المرابى ، وهو يجتهد فى الحصول على أكبر فائدة ، يمسك المـال حتى ينخفض عرض القروض ، وتشتد حاجة الأنشطة الاقتصادية اليها ، ومن ثم يرتفع سعر الفائدة ، ويستمر فى الارتفاع حتى يجد أرباب الأعمال أنه لا نفع لهم من استخدام هذا المال ، لأنه لا يعود عليهم بما يوفون منه فوائده الربوية ، فضلا عن أن يتبقى لهم من الكسب شيئا مذكورا . وعندئذ ينكمش حجم النشاط الاقتصادى ، وتتوقف بعض المؤسسـات الاقتصادية بينما تخفض المؤسسات المستمرة حجم انتاجها ، وتتعطـل بذلك أعداد ضخمة من العمال ، ومن ثم تنخفض القوة الشرائية للسكان وعندما يصل الأمر الى هذا السوء ، ويجـد المرابون أن الطلب على الاقتراض قد نقص أو توقف ، فانهم يعودون الى خفض سعر الفائدة اضطرارا ، فيندفع المستثمرون فى الاقتراض ، وتتسع دائرة النشـاط الاقتصادى ويزداد عرض السلع فى الأسواق ، وتعود دورة الحياة الى الرخاء . وهكذا دواليك . الظاهر من هذا أن النظام الربوى قد جعـل

سعر الفائدة يرتفع مرة ، وينخفض مرة أخرى على نحو ما يحدث فى القمار أو الميسر .

ثالثا : والضرر الثالث ينصرف الى أن كل أفراد الجماعة انما يؤدون ضريبة غير مباشرة للمرابين ، ذلك أن أرباب الأعمال لا يدفعون فائدة الأموال التى يقترضونها بالربا الا من جيوب المستهلكين . فهم ينقلون عبء الربا الى المستهلك عن طريق رفع أثمان السلع الاستهلاكية (١) ، فيتوزع عبء الربا على كل أفراد الجماعة ليحصل عليـــه المرابون فى النهاية ، كثمن لتقاعسهم .

رابعا : والضرر الرابع للقروض الربوية الانتاجية يتمثل فى أنها لا تتجه الى الأعمال بحسب منفعتها الاقتصادية الحقيقية بالنسبة للجماعة باسرها ، وانما تسلك طريقها الى أكثر أوجه الاستثمار جلبا للربح ، ولو على حساب مصلحة الجماعة ذاتها . وهذا الواقع هو المسئول عن استثمار المال فى الأفلام المبتذلة وعلب الليل ، وسائر المهن التى تحقق الربح الوفير الرخيص عن طريق تحطيم أخلاق البشرية باستثارة أحط الغرائز وأقذر الميول .

خامسا : والضرر الخامس يتمثل فى أن أصــحاب الأمــوال من المرابين يرفضون أن يقرضوا أرباب الأعمال لأجل طويل ، لانهم ، من ناحية ، لا يريدون أن تخلو أيديهــم أبدا من قـــدر كبير من الأموال ليستغلوه فى المضاربة . كلما سنحت الفرصة . ثم انهم ، من ناحيـــة أخرى ، يعلمون أنه اذا ارتفع سعر الربا فى السوق ، فيما بعد ، فانهم سيخسرون لما يكونون قد أقرضوا من أموالهم لأجل طويل من قبـل . وخلاصة هذا كله أن يرغم أرباب الأعمال على سلوك طريق ضيق النظر ، بسبب أن الأموال المقرضة لهم ذات طبيعة قصيرة الأجل . وبناء عليه . فانهم يكتفون بالقيام بأعمال مؤقته ومحدودة النطاق وسريعة الربح ، بدلا من أن يصرفوا جهودهم نحو الأعمال المفيدة للمصلحة العامة والتى تتطلب استثمارات عظيمة لآجال طويلة .

---

(١) من المعروف ، فى مبادىء النظرية الاقتصادية ، أن مقـــدرة أرباب الأعمال على نقل عبء القروض الى المستهلكين ، انما تتوقف على مرونة الطلب على السلع التى تساهم هذه القروض الربوية فى انتاجها .

سادسا : والضرر السادس للربا فى مجال القروض الانتاجية انما يظهر بصدد القروض الانتاجية الطويلة الأجل . ذلك أن هذه القروض انما تمنح لآجال طويلة ، قد تمتد الى عشرة أو عشرين أو ثلاثين سنة ، وهى تتم عادة بسعر الربا الجارى عند عقد القرض . وبما أن طرفى العقد لا يستطيعان التنبؤ مقدما بما سيكون عليه الربح الناجم عن استثمار هذا القرض طول أجله ، بما أنه ليس هناك ما يضمن أن هذا الربح سوف يكون ثابتا طول مدة استخدام القرض ، يترتب على هذا أنه اذا انخفض ربح المشروع المستثمر للقرض ، فى فترة من الفترات ، عن المعدل المتوقع بسبب انخفاض أثمان المنتجات أو قلة تصريفهما مثلا ، فانه يتعين على هذا المشروع أن يسلك احدى سبيلين : اما الافلاس : أو التوقف واما أن يلجأ الى حيل غير مشروعه لجلب مزيد من الأرباح ، وهو ما يضر بالمصلحة القومية للجماعة .

(٣) القروض الحكومية الداخليـة

وهى ، كما تقدم ، تنقسم الى قروض ذات أغراض مثمرة ، وهى القروض التى تستخدمها الحكومة للقيام بالمشروعات المثمرة ، كالسكك الحديدية وشق الترع ورصف الطرق وكهربة الريف والعناية بالصـحة العامة ... وقروض ذات أغراض غير مثمرة ، حيث يستخدم القرض للانفاق الاستهلاكى للحكومة ، بسبب اتساع فرص الضياع الاقتصادى فى الانفاق العام لسوء الادارة الحكومية .

أ ـ القروض العامة الاستهلاكية

وهى القروض التى تعقدها الحكومات مع المقيمين فى اقليم الدولة بهدف مقابلة احتياجات الانفاق العام الجارى . ومضار الربا بالنسبة لهذا النوع من القروض هى نفس المضار التى وردت فيما تقدم متعلقة بالقروض الاستهلاكية لذوى الحاجات بل وزيادة . فمؤدى هذه القروض أن ثمة رجلا قد كفله المجتمع ورعاه حتى أصبح قادرا على الكسب ، ثم دافع عنه وحماه بواسطة البوليس والقضاء ، وقدمت له السلطات المدنية والسياسية جميع الخدمات التى تيسر له أن يكسب معاشـه وهو آمن وادع ، فتنكر الرجل للجميل ، وقابل النعمة بالجحود ، والجميـل

بالنكران ، وأبى الا أن يقرض مجتمعه بالربا • وما أبشع هذا الموقف عندما تتعرض البلاد للحرب ، حيث يقدم كافة أفراد المجتمع على بذل دمائهم والتضحية بأرواحهم ، فداء لوطنهم ، الا هذا المرابى ، فانه يرفض أن يقدم ماله الا بالربا • وبذل المال هو أقل ما يجب فعله فى هذه الظروف •

ومؤدى الربا على هذه القروض أن رعايا الدولة هم الذين يتحملون بذله للمرابى • ذلك أن الحكومات انما تضطر الى زيادة عبء الضرائب المختلفة ، لتسدد منها القروض العامة ورباها ، وبذلك يشترك كل فرد فى دفع هذه الجزية للمرابين فى نهاية المطاف •

ب ـ القروض العامة الانتاجية

وتعقد هذه القروض حيث تستخدم الحكومات حصيلة القرض المحلى فى انشاء المشروعات العامة الانتاجية رعاية للصالح القومى •

ومثالب الربا فى هذه القروض هى نفسها البادية فى غيرها من القروض • وأكثر منها ، ذلك أن هذه القروض انما تكون فى الغالب لآجال طويلة ، ولما كانت الحكومات ، عند عقد هذه القروض ، لا تكون على علم بما سيطرأ على أحوال البلاد الداخلية والشئون الدولية الخارجية من التطورات والأحداث ، فان سداد هذه القروض يجعل الحكومة المدينة بها فى وضع حرج اذ يعرضها للأزمات المالية ، وهو ما يثقل كاهل الميزانية الحكومية ، ويبدد حصيلة الضرائب لصالح حفنة قليلة من المرابين المتبطلين •

ثم أن الحكومة ، وهى تقترض بالربا لاقامة المشروعات العامة ، انما تضع فى اعتبارها الا تنفق حصيلة هذه القروض فى انشاء مشروعات تعود عليها بربح دون مستوى الفوائد الربوية التى يتعين دفعها لأصحاب القروض (١) • ومن ثم فاستصلاح الأراضي القاحلة ، وبناء المدن ورصف الطرق وانشاء الكبارى وشق الترع ومد شبكات الكهرباء وأنابيب المياه العذبة

---

(١)
Richard W. Lindholm (Advisory Editor) : public Finance .. A Collective writing group of public finance proffessors (the committee of pulio finance.) pitman. Newyork. 1959. p. 552 — 554 .

واقامة المستشفيات العامة ... وكلها مشروعات ذات نفع اجتماعى بارز ، لا تستطيع الحكومة أن تتصدى للقيام بها باستعمال أسلوب الاقتراض الربوى ، طالما كانت هذه المشروعات قليلة أو منعدمة العائد ، بما لا يكفى لتغطية أعباء القرض الربوى وفوائده .

ولا يخفى أنه حيث تقترض الحكومة بالربا لاقامة المشروعات العامة ، فان عامة أهالى البلاد هم الذين يتحملون عبء القرض ورباه ، وذلك بالتجاء الحكومة لزيادة عبء الاستقطاع الضريبى على كاهل الشعب لصالح مجموعة قليلة من المرابين . وينتهى هذا النظام الى تركيز السلطة الحقيقية والنفوذ الفعلى فى المجتمع فى أيدى هذه القلة التى تداين الناس أفرادا كما تداين الحكومة كذلك .

ويضرب الباحث لذلك مثالا بحالة ما اذا قررت الحكومة اقامة مشروع كبير للرى ، وتمويله بالاقتراض الداخلى ربويا . لا شك أن الحكومة عند سداد اقساط أصل القرض الربوى وفوائده ، سوف تلقى بهذا العبء على الفلاحين الذين ينتفعون بهذا المشروع . على أن الأمر لن يقف عند هذا الحد . ذلك أن الفلاحين لن يتركوا عبء هذا الربا يقع على كواهلهم بل سوف يتخلصون منه بالقائه على أكتاف عامة أفراد الشعب المستهلكين للحاصلات الزراعية التى تنتجها أراضيهم . عن طريق رفع أثمان بيع هذه الحاصلات . ويتمكن الفلاحون من ذلك بسبب انخفاض مرونة الطلب على السلع الغذائية عموما (١) . وتنتهى الصورة فى جملتها الى أن تجرى الثروة فى الاقتصاد القومى من الفقراء الى الاغنياء ، مع أن الذى يقتضيه صالح الجماعة هو أن يكون جريان الثروة من الأغنياء الى الفقراء .

(٤) القروض الأجنبية

وهذه القروض تلجأ اليها الحكومات عامة فى الظروف الاستثنائية التى تجتاح بلادها كما فى أحوال الأزمات الاقتصادية ، وفى أعقاب الحروب الطاحنة ، حيث تعجز موارد البلاد الذاتية عن مواجهة هذه الظروف ، فتتجه الحكومات الى الاقتراض من الخارج ، طمعا فى التغلب على ظروف الأزمة أو ازالة ما ترتب على الحرب من تدمير

---

(١) Ibid. p. 572 — 580 .

وخراب ، بمعدل أسرع مما لو استكفت بمواردها الذاتية فى هذا المجال .

وتتخذ القروض الأجنبية أشكال انسياب رؤوس الأموال الخاصة فى صورة الاستثمار المباشر وغير المباشر ثم المعاملات الثنائية الحكومية، وأخيرا قروض المنظمات الدولية .

وتتم القروض الأجنبية عموما بسعر ربوى يتراوح بين ٦ ٪ و ١٠ ٪ (٢) .

وهذا النوع من القروض الربوية يحمل فى ذاته جميع مفاسد ومضار الربا فى كافة أنواع القروض . بل أن القروض الربوية الدولية هى أشد خطرا وأكثر ضررا على الانسانية قاطبة ، حيث لا يخفى ما يترتب على شيوع المعاملات الربوية فى العلاقات الدولية من انتشار روح العداوة والبغضاء والمرارة بين شعوب العالم ، بما يهىء السبيل لنشوب الحروب الطاحنة .

وأمامنا ، بهذا الصدد ، التجارب الدولية المستخلصة من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، فهى وحدها كافية . فى أعقاب الحرب طلبت بريطانيا من الولايات المتحدة ، أثناء المباحثات التى تضمنها مؤتمر « بريتون ــ وودز » ، أن تقرضها قرضا طويل الأجل ، بدون فوائد لاستعماله فى بناء ما دمرته الحرب ، واستعادة بناء الجهاز الانتاجى الانجليزى الذى تدمر معظمه فى غمار الحرب . ولكن الولايات المتحدة ما رضيت بذلك ، وأبت أن تقرض حليفتها الا بالربا . واضطرت بريطانيا بدافع من المشكلات الطاحنة المتخلفة عن الحرب أن ترضىكرها بأداء الربا . ولكن الموقف الأمريكى قد ترك كثيرا من الغضب والسخط فى نفوس الانجليز تجاه الأمريكان .

فهذا هو اللورد « كينز » وهو الممثل للجانب الانجليزى فى مؤتمر « بريتون ــ وودز » يخطب فى « مجلس الشيوخ » البريطانى ، بعد

---

(٢) United Nations : World Economic Survey 1966. New York. 1967. p. 38 .

عودته من أمريكا ، قائلا « لا أستطيع أن أنسي ، أبد الدهر ، ذلك الحزن الشديد والألم المرير الذى لحق بى من معاملة الولايات المتحدة ايانا فى هذه الاتفاقية . فانها أبت أن تقرضنا شيئا الا بالربا » .

وكان مما قاله مستر « تشرشل » وهو ممن لا يخفى حبهم لأمريكا وميلهم اليها ، « أنى لأتوجس خلال هذا السلوك العجيب المبنى على الأثرة وحب المال ، والذى عاملتنا به الولايات المتحـدة ، ضروبا من الأخطار والحق أن هذه الاتفاقية قد تركت أثرا سيئا جدا فيما بيننا وبين أمريكا من العلاقة » .

وقال الدكتور « دالتون » وزير المالية فى ذلك الوقت ، وهـو يعرض هذه الاتفاقية على البرلمان الانجليزى لنيل مصادقته عليهـا ، « ان هذا العبء الثقيل ، الذى نخرج من الحرب وهو على ظهورنا ، يعد جائزة عجيبة جدا ، ننالها جزاء ما عانينا فى الحرب من الشدائد والمشاق والتضحيات لأجل الغاية المشتركة . وندع للمؤرخين فى المستقبل أن يروا رأيهم فى هذه الجائزة الفذة فى نوعها . لقد التمسنا من أمريكا أن تقرضنا قرضا حسنا ولكنها قالت لنا جوابا على هذا : ما هذه بسياسة عملية »(١) .

المبحث الثـانى
تقويم الربا اقتصاديا باستخدام منهج التحليل الحركى
(آثار الربا على النمو الاقتصادى)

المطلب الاول

آثار الربا على النمو الاقتصادى فى الدول المتقدمة

يقصد بالبلاد المتقدمة اقتصاديا ، مجموعة الدول التى يرتفع فيها متوسط نصيب الفرد من الدخل الحقيقى وهى بلاد انتهت من مشكلات بناء الجهاز الانتاجى بها ، خلال القرنين الماضيين وانما بقيت أمامها

---

(١) كل الاقوال المنصوص عليها هنا ماخوذة عن :
أبو الأعلى المودودى : الربا . دار الفكر . بيروت ، ١٩٦١ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

فقط مشكلات تشغيل الجهاز الانتاجى بكل منها ، وهو جهاز ضخم ومعقد وذو كفاية وانتاجية عالية .

ولا شك أن مشكلات تشغيل الجهاز الانتاجى تزداد تعقيدا بتقدم الفن الانتاجى ولعدة أسباب مترابطة (١) .

أولها : أن تقدم الفن الانتاجى يعنى توسيع الطاقة الانتاجية للجهاز الانتاجى ، وهو ما يعقد مشكلة تصريف الانتاج الناجم عن التشغيل الكامل لهذا الجهاز . فكلما ارتقى الاقتصاد القومى ، وتقدم الفن الانتاجى ، اتسعت الفجوة بين « الانتاج الممكن » و « الانتاج الحالى » . أى اتسعت الفجوة بين مستوى التشغيل الكامل ومستوى التشغيل الحالى(٢) . ويفسر اتساع هذه الفجوة بسببين . أولهما أن ضخامة الجهاز الانتاجى تسمح بمستوى مرتفع من الانتاج . وثانيهما : أنه من الصعب ضمان الطلب الفعال الذى يكفى لتبرير التشغيل الكامل للجهاز الانتاجى المتقدم ، وذلك لأمرين يعودان الى طبيعة التقدم الاقتصادى(٣) ، وهما :

أولا : عدم زيادة الاستهلاك بكمية الزيادة فى الدخل وهو ما يعنى انخفاض الميل للاستهلاك .

وثانيا : انخفاض الحافز للاستثمار .

ويفسر انخفاض الميل للاستهلاك بطبيعة التقدم الاقتصادى . فاستمرار هذا التقدم وهو يتمثل فى استمرار ارتفاع مستوى الدخل الفردى الحقيقى . انما يؤدى الى انخفاض الميل للاستهلاك ، وبالتالى ارتفاع مكمله ، وهو الميل للادخار ، أى أن الزيادات المتتالية المتساوية فى الدخل الفردى الحقيقى يترتب عليها زيادات متناقصة فى الاستهلاك

---

(١) Keynes : General Theory. op cit, p. 31 .

(٢) رفعت المحجوب (د.) : الطلب الفعلى . مع دراسة خاصة بالبلاد الآخذة فى النمو . الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع القاهرة ، ١٩٦٣، ص ١٨٥ .

(٣) رفعت المحجوب (د.) : الطلب الفعلى . مرجع سبق ذكره، ص ١٨٨ .

وزيادات متزايدة فى الادخار • ويحدث هذا الاتجاه دون أى حفز أو اغراء من مستوى الفائدة السائد ، بل أنه من المحتمل أن يحدث حتى فى ظل معدل للفائدة مساو للصفر • ذلك أنه بتجاوز الدخل الحقيقى للفرد المستوى اللازم لاشباع حاجاته الاساسية يأخذ الفرد فى الموازنة بين اشباع كماليات اليوم أو الاحتياط لأحداث الغد • وكلما تزايد مستوى دخل الفرد ، كلما حدث لديه تغليب إحتياجات الغد ، بسبب أنه يكون قد أشبع كل أو أغلب حاجاته المحسوسة اليوم ولم يبق أمامه الا الادخار ، حتى وبدون الحصول على فائدة عنه ، أى أنه بارتفاع الدخل القومى فى دولة ما ، يتناقص باستمرار النصيب النسبى للاستهلاك القومى من الزيادة فى الدخل بينما يرتفع باستمرار النصيب النسبى للادخار من نفس هذه الزيادة • ولا شك أن استمرار التقدم انما يشترط امكانية تحويل هذا القدر المتزايد من المدخرات الى استثمارات محققة (١) •

وثانيها : أن حقيقة التعادل الدائم بين الادخار والاستثمار كشرط لضمان مستوى معين للدخل أو للحفاظ عليه ، انما تصطدم بعقبة ضعف الحافز للاستثمار بسبب ضيق فرص الاستثمارات الجديدة فى البلاد المتقدمة ، وهو ما يؤدي الى انخفاض الكفاية الحدية المتوقعة للاستثمارات الجديدة • ولما كان شرط توازن الاستثمار هو تعادل الكفاية الحدية لرأس المال مع سعر الفائدة ، فان اتجاه معدل الكفاية الحدية نحو الانخفاض ، بتزايد الاستثمارات فى البلاد المتقدمة ، يتطلب سير معدل الفائدة في نفس الاتجاه التنازلي ، وهو ما يوضح أن معدل الفائدة المرتفع انما يقف حجر عثرة فى سبيل استمرار النمو والتقدم الاقتصاديين • فان استمرار التقدم انما يقتضي استمرار معدل الفائدة فى الانخفاض تشجيعا للاستثمارات الجديدة ذات الكفاية الحدية المنخفضة (٢) •

---

(١) Keynes : The General Theory. p. 27.

(٢) ظهرت حديثا بعض الكتابات التى تهون من شان الاتجاه التنازلى للكفاية الحدية للاستثمارات الجديدة ، بالاستناد الى دور المنظم ووظيفة مدير الاعلان فى البلاد المتقدمة • فالمنظم الكفء يستطيع بحرصه على الابتكار ، بقيامه بتطبيق المكتشفات العلمية الجديدة فى مجال الانتاج للسوق ، وهو ما يعنى ظهور سلع جديدة فى السوق أو اكتشاف استعمالات جديدة للسلع المعروفة ، أو طرائق

خلاصة كل ما تقدم أن الخطر الحقيقى الذى يحيط بالبلاد المتقدمة انما يتمثل فى شبح أزمات « قصور الاستهلاك » . والواقع أن جوهر أزمات « قصور الاستهلاك » انما يتمثل فى وجود طائفتين اجتماعيتين متناقضتين فى المقدرات والرغبات (١) .

طائفة فقيرة معدمة لها ميل حدى للاستهلاك مرتفع ، ومن ثم فهى تملك الرغبة فى الاستهلاك ، ولكنها من ناحية أخرى لا تملك القدرة عليه . وهذا تناقض .

وطائفة غنية متخمة لها ميل حدى للاستهلاك منخفض ، ومن ثم فهى تملك المقدرة على الاستهلاك ، ولكنها من ناحية أخرى تفتقد الرغبة فيه . وهذا تناقض آخر .

ومحصلة هذين التناقضين هى أن الذين يملكون لا يستهلكون ، والذين يرغبون فى الاستهلاك لا يجدون ، وبذلك ينخفض الاستهلاك القومى للجماعة ككل ، ويقصر عن أن يستوعب الانتاج الجارى للجهاز الانتاجى القائم . وتكون النتيجة النهائية لهذا كله هو حدوث الكساد والبوار وحلول البطالة ، حيث يتم تشريد آلاف ، وربما ملايين ، العمال . وايقاف جزء من الطاقة الانتاجية للجهاز الانتاجى .

جديدة لانتاج هذه السلع أو اكتشاف مصادر جديدة للمادة الخام . يستطيع المنظم الكفء بهذه الوسائل خلق طلب متزايد على انتاجه من جهة وتخفيض تكاليف هذا الانتاج من جهة أخرى . وكلا الامرين يعنى امكان ارتفاع معدل الكفاية الحدية لرأس المال . كذلك فان مدير الاعلان باتقانه لفنون الاعلان الجيد والدعاية الناجحة يستطيع أن ينفذ الى ضمير المستهلك بل ويسيطر على تفكيره ومحركات سلوكه ، بحيث يكون سيدا آمرا مطاعا ، بما يؤدى الى ازدياد تصريف المنتجات ، وبالتالى رفع الكفاية الحدية للاستثمار .

ومع تسليم الباحث بالجدوى الاقتصادية لمثل هذه الجهود ، فانه لا يرى لها أثرا الا فى رفع الكفاية الحدية للاستثمار مؤقتا ، ولفترة قصيرة ، أو فى الابطاء من معدل الاتجاه التنازلى للكفاية الحدية ، دون أن تلغى هذه الجهود الاتجاه العام لمعدل الكفاية الحدية نحو الهبوط بتزايد الاستثمارات فى البلدان المتقدمة .

انظـر : Henderson (J.S.) : op. cit, p. 128 — 129 .

(١) أبو الاعلى المودودى : الربا . مرجع سبق ذكره . ص ٣٣ — ٣٤

وتتضح الخطورة الحقيقية لأزمات « قصور الاستهلاك » اذا ما أخذنا فى الحسبان أن قصور الاستهلاك انما يعنى فى ذات الوقت تزايد المدخرات ، وهو أمر يصطدم بعقبة صعوبة توظيف هذا القدر المتزايد من المدخرات ، بسبب ضيق فرص الاستثمارات الجديدة فى البلدان المتقدمة . ومن المعلوم أنه ما لم يتأت للمجتمع توظيف كل مدخراته فى مختلف وجوه الاستثمار ، فلا بد للدخل القومى أن ينخفض ، حتى يمكن للادخار القومى بالتالى أن ينخفض حتى يتعادل مع المقدرة الضعيفة للمجتمع فى استيعاب الاستثمارات الجديدة (١) .

ولا شك أن الربا انما يعد فى مقدمة العوامل المسئولة عن ظهور هذا التركيب الاجتماعى المتناقض الذى تمخض فى النهاية عن احتدام أزمات « قصور الاستهلاك » فبسبب الربا تم تركيز الثروات الكبيرة فى أيدى أفراد قلائل قالوا بحجة أن تركز رأس المال هو شرط أساسي لاستمرار النمو والتقدم الاقتصاديين .

وبذلك تكون السياسة الواجبة الاتباع ، فى مواجهة أخطار قصور الاستهلاك ، هى حفز الاستهلاك نحو التزايد عن طريق كافة الوسائل الممكنة ، ومنها تخفيض سعر الفائدة ، فتخفيض سعر الفائدة فضلا عن أنه سوف يحفز الاستهلاك الى حد ما ، الا انه كذلك يمارس فعالية أكثر فى حث التقدم عن طريق اتاحة الفرصة للاستثمارات الجديدة الممكنة ، ذات الكفاية الحدية الأقل .

فالحق أن علاج المشاكل الاقتصادية للدول المتقدمة ، انما يكمن فى ازالة الأسباب التى تحدو بالناس الى التقتير والامساك والحرص على تكديس الثروة ، ويتم تحقيق هذا عن طريق خلق الظروف التى يطمئن فيها الناس الى نيل العون والمساعدة عند حاجتهم وشدتهم ، حتى لا يشعروا بالحاجة الى جمع المال أصلا . كما ينبغى كذلك محاربة الاكتناز عن طريق فرض الزكاة على الثروة المختزنة .

والواقع أن الربا انما يصيب المجتمع بالمضرة مرتين (٢) . مرة

---

(١) Keynes : The General theory. p. 29 .

(٢) أبو الاعلى المودودى : الربا . مرجع سبق ذكره ، ص ٣٥ .

بأنه قد دفع الأفراد الى التقتير وامساك المال وعدم انفاقه على شراء المنتجات التى يعرضها المجتمع فى الأسواق ، مما يعرض الاقتصاد الاجتماعى لازمات « قصور الاستهلاك » ومرة أخرى بأن توزيع الدخل القومى لا يتم على أساس من « المشاركة » أو « المضاربة » بل تم اقراض المجتمع مال بعض أفراده ، وصار من حقهم أن يحصلوا بذلك على عائد ثابت يقينى مضمون ، دون أن يقدموا عملا أو يبذلوا جهدا ، وبصرف النظر عن نتائج استعمال قروض المرابين ، بين الربح أو الخسارة . وقد أصبح المجتمع المسكين حيرانا ، ولا يزال يزداد حيرة فوق حيرته ، حيث لا يدرى كيف يخلص نفسه من أداء هذا الدين مع رباه ، لأن البضائع التى ينتجها بهذا المال ، المستقرض بالربا ، لا تستهلك فى السوق الا بصعوبة شديدة تزداد يوما فيوم . وبذلك تكون من أفضال الربا على الانسانية أن أصبحت مصلحة المرابى ونفعه ، وليس مصلحة الجماعة بأسرها ، هى مؤشر وموجه استغلال المال ، حيث لا يوظف الرأسمالى نقوده الا فى الوجوه التى تعود عليه بأكبر عائد ربوى ممكن ، بصرف النظر عن مدى فائدة هذه الوجوه للمجتمع . فالرأسمالى يفضل اقراض مشروع لانتاج الخمور على اقراض مشروع لبناء المساكن الشعبية لمحدودى الدخل طالما أن المشروع الأول يستطيع أن يقدم للرأسمالى معدلا أكبر للربا . ولتذهب ، بعد ذلك ، مصلحة المجتمع الى الجحيم .

فالعلاج اذن لمشاكل البلاد المتقدمة لا يكمن فى رفع سعر الربا ، لتشجيع المرابين . بل ، وعلى العكس من ذلك وكنتيجة للتحليل المتقدم ، ينحصر هذا العلاج فى تخفيض سعر الفائدة ويكون العلاج كاملا وشاملا بالغاء الفائدة نهائيا ، باعتبار ذلك محركا رئيسيا لحفز التقدم واستمراره . ولسوف يوضح الباحث ، فى مكان آخر من هذا البحث ، كيف يمكن تحقيق ذلك الأمل المنشود فى التخلص من أخطبوط الربا نهائيا .

المطلب الثانى

الربا والنمو الاقتصادى فى البلاد الآخذة فى النمو

والبلاد الآخذة فى النمو هى بلاد ينخفض فيها متوسط نصيب الفرد من الدخل الحقيقى مع التسليم بامكان رفع مستوى الرخاء

الاقتصادى لسكانها بوسائل معروفة وفعالة عن طريق التنمية الاقتصادية والاجتماعية لواقع الحياة فيها . ومن ثم فان التنمية الاقتصادية انما تعتبر الشغل الشاغل للبشر فى محيط هذه البلدان ، وعلى مستوى الفكر والعمل معا . والتنمية الاقتصادية ، فى جوهرها ، ليست سوى الارتفاع بالمعدل الفعلى لتراكم رأس المال الحقيقى . والسبيل الوحيد لذلك هو توفير الموارد المالية باقصي مقادير ممكنة ، وتوجيهها لتمويل مشروعات الاستثمار والتنمية .

والموارد المالية قد تكون محلية أو دولية

وفيما يتعلق **بالموارد المحلية** ، فانها تتكون من مدخرات القطاع الحكومى وقطاع الأعمال وقطاع العائلات .

أما **مدخرات القطاع الحكومى** فهى الفرق الموجب بين الايرادات العامة (وأهمها الضرائب) والنفقات العامة . ويتم ظهور المدخرات الحكومية عندما تكون ميزانية الحكومية فى حالة فائض ، وهو ما يتوقف على سياسة الايرادات العامة ، وبالذات السياسة الضريبية ، وعلى سياسة الانفاق العام ، وهذه تتوقف الى حد كبير على الفلسفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للحكومة ، فيما يتعلق بنوع الخدمات والضمانات والتيسيرات التى ترى الحكومة أنه يقع على عاتقها توفيرها للمجتمع وللفرد .

ومن الجلى أن الانفاق الحكومى على الاستثمار انما يتنافس مع الانفاق الحكومى الجارى (الاستهلاك الحكومى) فيما يستطيع أى منهما أن يستأثر به من حصيلة الضرائب . ومما يلاحظ هنا ، سرعة تزايد الاستهلاك الحكومى فى البلاد الآخذة فى النمو ، حيث يشير تقرير الأمم المتحدة عن عام ١٩٦٥ الى أن الاستهلاك الحكومى بهذه البلاد قد زاد بضعف سرعة تزايد الاستهلاك الخاص ، وبسرعة تزيد كثيرا عن سرعة تزايد الاستثمار الكلى . ومكمن الخطورة هو أن هذا الاتجاه مازال واقعا للآن ، بل وتتزايد درجته فى السنوات الاخيرة (١)

---

(١) محمد زكى شافعى (د.) : التنمية الاقتصادية . الكتاب الثانى دار النهضة العربية القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٤٥ .

ويثير هذا الوضع ، بطبيعة الحال ، أهمية وضرورة ضغط الانفاق الجارى للحكومة حيث يسلم الباحث بوجود حدود واسعة لكبح جماح الاسراف الحكومى ، حتى مع التسليم بما تفرضه النزعات الاشتراكية على عاتق حكومات هذه البلدان من التوسع فى تقديم الخدمات الإجتماعية لمواطنيها • كما يشير الباحث الى ضرورة الارتفاع بمستوى الكفاءة الحكومية فى الادارة العامة ، وبالمثل مازال المجال واسعا للارتفاع بمستوى كفاءة الأجهزة الضريبية فى تحصيل الايرادات الضريبية ، بما يؤدى الى ارتفاع حصيلة الضرائب • وجدير بالذكر ، فى هذا المجال ، أنه بالقياس الى البلاد المتقدمة ، تتميز البلاد الآخذة فى النمو ، عموما بانخفاض نسبة الضرائب الى الدخل القومى ، بما يسوغ معه القول بأن المجال مازال متسعا لتعزيز الادخار القومى عن طريق الضرائب •

أما فيما يتعلق بادخار قطاع الأعمال ، فهناك قول شائع مؤداه أنه كلما ارتفع نصيب الأرباح من الدخل القومى ، كلما ارتفع مستوى الادخار من هذا الدخل • ومع ذلك ففى مقام مناقشة هذا القول تنبغى التفرقة بين قطاع الأعمال الخاص وقطاع الأعمال العام •

فبالنسبة لقطاع الأعمال الخاص ، فان مدخراته انما تتمثل فى الأرباح غير الموزعة والتى لا تلبث أن تتزايد وتتراكم عاما بعد عام • فالمشروعات الاقتصادية انما تقوم بتكوين المدخرات عن طريق احتجاز جزء من الأرباح بلا توزيع ، بدافع عديد من البواعث مثل (١) :

١ ـ باعث تحسين المشروع وتدعيمه ، بادخال انتاج سلع جديدة، أو استعمال آلات حديثة ، أو افتتاح فروع اضافية جديدة للمشروع ، أو تمويل خطة طموحة للدعاية والاعلان بهدف مد نطاق السوق أمام المشروع الى آفاق جديدة •

٢ ـ باعث التوسع ، ويتمثل فى تكوين أموال سائلة للقيام بمشروعات جديدة ، دون الالتجاء الى الاقتراض •

---

(١) Keynes : The General Theory. p. 56.

٣ ـ باعث السيولة ، ويتمثل فى الاحتفاظ برصيد نقدى لمواجهة الاحتمالات والصعوبات المالية والازمات .

٤ ـ باعث الحكمة المالية التى تقضي بتكوين احتياطى نقدى زيادة عما يستلزمه النشاط العادى للمشروع فضلا عن مواجهة الصعوبات المالية المتوقعة ، حتى يستعمل هذا الاحتياطى فى تسديد ديون المشروع ، وفى استهلاك أصوله بمعدل أسرع من معدل الاستعمال ومعدل التقادم الفنى .

وهذه البواعث بالنسبة للمشروعات أكثر فاعلية ، فى تكوين المدخرات ، من سعر الفائدة . حيث تستمر هذه البواعث قوية الفاعلية فى احتجاز الأرباح ، حتى مع انخفاض سعر الفائدة السائد . فالغاء الربا نهائيا لن يؤثر اذن فى مدخرات قطاع الأعمال الخاص ما دامت هذه البواعث لها فعاليتها فى تركيم المدخرات ، حتى مع التسليم بأن الغاء الربا على القروض قد يضعف فعالية بعض هذه البواعث نتيجة لأنه سوف يصير فى مقدور المشروع الاقتصادى أن يحصل على المال بسهولة ، وفى الوقت المناسب ، وبدون أعباء .

انما مكمن الخطر الذى قد يشل فعالية هذه البواعث ، ويضعف بالتالى من الاتجاه الى تركيم المدخرات واحتجاز الأرباح ، فى نطاق المشروعات الخاصة ، انما يتمثل فيما يجول بخاطر العديد من رجال الأعمال ، حيث تمضي البلاد قدما فى طريق التحول الاشتراكى ، من أن توسع المشروع الخاص انما يقترب به من خطر التاميم ، الأمر الذى ينحو برجال الأعمال الخاصة الى العزوف عن احتجاز الأرباح وتكوين المدخرات . وينعكس أثر ذلك فيما نلاحظه على طبقة أرباب المشروعات الخاصة ، فى محيط البلاد الآخذة فى النمو فى اطار من التحول الاشتراكى ، من اتجاهها الى استيراد أنماط الاستهلاك الغربية ، فضلا عن ممارسة العديد من صور الاستهلاك التفاخرى والبذخ المرتبط بالطقوس الاجتماعية المختلفة .

أما بالنسبة لمدخرات قطاع الأعمال العام ، فانها انما تتمثل فيما يؤول للحكومة من أرباح المشروعات المملوكة لها . وتتوقف أرباح هذه المشروعات على عاملين (١) .

---

(١) محمد زكى شافعى : التنمية الاقتصادية الكتاب الثانى . مرجع سبق ذكره ، ص ٤٣ .

الأول هو الأثمان التى تباع بها المنتجات ، والأثمان التى تستجلب بها المواد الخام ، فضلا عن مستوى الأجور والمرتبات للعاملين .

أما الثانى فهو تطور مستوى الكفاءة الانتاجية فى جملة هـــذه المشروعات .

ومن هنا فان رفع مدخرات قطاع الأعمال العام أمر لا يتســنى بلوغه عن طريق رفع سعر الفائدة ، فهذا هراء لا مجال لنقاشـــه ، ولا جدوى منه ، انما سبيل رفع هذه المدخرات هو كبح جماح الاسراف ومكافحة الضياع الاقتصادى فى مشروعات القطــاع العام ، والعمـــل باستمرار على رفع مستوى الكفاءة الانتاجية لوحدات هذا القطاع ، فضلا عن الحفاظ على التناسب القائم بين تكاليف الانتاج والايرادات الناجمة عن تصريف هذا الانتاج ، فى اطار من الاستقرار النقدى المتمثـل فى الثبات النسبى للأثمان ، ذلك أنه اذا ما ارتفعت تكاليف الانتاج ، فما لم نسمح لهذا الارتفاع أن ينعكس فى ارتفاع أثمان بيع المنتجات ، فلا مناص من أن يتمخض ارتفاع تكاليف الانتاج عن انكماش الأرباح التى يحققها القطاع العام ، بل وربما عن تكبد خسائر . ولا شك أن حدوث احدى النتيجتين السابقتين انما يضر بحجم المدخرات التى يستطيع القطاع العام أن يوفرها لعملية التنمية . وأكثر من هذا سوءا أن نسمح للارتفاع فى تكاليف الانتاج أن ينعكس فى أثمان بيع المنتجات ، حفاظــا على التناسب بينهما ، بهدف عدم الاضرار بأرباح القطاع العام ومدخراته ، ذلك أن ارتفاع أثمان بيع منتجات القطاع العام ، وهو يشكل جانبـــا كبيرا من جهاز الانتاج ، انما ينزلق بالاقتصاد القومى كله الى هاوية التضخم . وليس هنا المجال للحديث عن مخاطر التضخم بالنسبة لعملية التنمية الاقتصادية ، فاقل ما يقال عنها أن التضخم يلتهم ثمار التنمية ويرفع من تكاليفها ، ويؤخر ظهور نتائجها ، ويسيء الى صورة توزيع الدخل القومى .

أما ادخار القطاع العائلى ، فانه عبارة عن الفرق بين دخـــول الأفراد الممكن التصرف فيها بواسطتهم ، وبين الاستهلاك الخاص . وتتخذ

مدخرات القطاع العائلي عدة صور ، اهمها ثلاث ، هي (١) .

١ ـ الاستثمار المباشر ، ويستولى على جانب هام من الادخار فى الريف ، ومثاله ما يبذله الفلاحون فى اصلاح وصيانة مزارعهم ، واقتناء الآلات والتجهيزات الزراعية ، فضلا عن بناء المساكن الريفية . ويتميز هذا النوع من الادخار بعدم وجود وسيط بين المدخر والمستثمر ، وبعدم امكان تحويله للاستخدام من قطاع الى آخر من قطاعات الاقتصاد القومى ، فضلا عن عدم مرونته بالنسبة لمعدل الفائدة . فسعر الفائدة السائد لا يمارس على هذا الادخار أى تأثير ظاهر يعتد به .

فرفع معدل الفائدة لا يعتبر محفزا لهذا النوع من الادخار ، كما أن الغاء الربا نهائيا لن يترتب عليه التأثير بالنقص فى هذه المدخرات ، لأن بواعثها انما تكمن فى أسباب معيشية أقوى من مجرد اعتبارات الفائدة .

٢ ـ المدخرات التعاقدية ، مثل عقود التأمين ، وقد تعددت اليوم أنواعها ووظائفها ومجالاتها ، وكذلك نظم التأمينات الاجتماعية والمعاشات . وتتميز الصورتان الأخيرتان بمالهما من صفة اجبارية ، فهما لا يتوقفان على معدل الفائدة السائد ولا يحدثان باغراء منه بل بأمر اجبارى صادر بقانون . بل أنه حتى فى ظل عقود التأمين ، وحيث يستبقى للفرد الخيار بين أن يستمر أو يتوقف عن دفع الأقساط فان المدخرات التعاقدية تتميز بدرجة مرموقة من الثبات ، لأن التوقف عن الدفع يحيق بالمتعاقد ثمة خسارة .

ولا يعتقد الباحث فى وجود تأثير ظاهر لمعدل الفائدة على حجم المدخرات التعاقدية للأفراد ، بسبب أن جانبا من هذه المدخرات يحدث بصفة اجبارية ، بصرف النظر عن معدل الفائدة ، والجانب الآخر يحدث بدافع من بواعث أقوى فى الحاحها من مجرد جنى الفائدة ، ومثالها

---

(١) عبد الحميد محمد القاضي (د.) : تمويل التنمية الاقتصادية (رسالة دكتوراة من كلية الحقوق جامعة الاسكندرية) . دار الجامعات المصرية . الاسكندرية ،١٩٦٩. ص ٦٤ ـ ٦٥ .

ضمان مستقبل الورثة وحمايتهم بترك ثروة لهم ، أو تمكينهم من اتمام تعليمهم ، فضلا عن الاحتياط ضد الشيخوخة والعجز والحوادث والوفاة .

٣ ــ الزيادة فى الأصول السائلة حيازة الأفراد . سواء تمثلت فى أرصدة نقدية أم فى أصول مالية كالأسهم والسندات وشهادات الاستثمار . وها هنا المجال لظهور تاثيرات الفائدة على مدخرات الأفراد ، وعلى صورة توزيع هذه المدخرات بين أوعية الادخار المختلفة . ولكن لا ينبغى الظن بأن الفائدة هى العامل الوحيد المؤثر فى تكوين هذه المدخرات ، وفى شكل توزيعها ، بل ربما ليست هى العامل الأول أو الأهم ، اذ توجد معها عوامل أخرى كثيرة .

ويتوقف مستوى الادخار بالقطاع العائلى على عوامل شتى ، لا شك أن أهمها ، على الاطلاق ، هو مقدار الدخل ، وبنيان توزيعه ، ومدى استقراره . ومع هذا لا يقول أحد اليوم أن هناك ارتباطا محكما بين التغيير فى الدخل والتغيير فى الادخار ، اذ يدخل الاقتصاديون ، اليوم ، فى الاعتبار عوامل عديدة أخرى ، من بينها حجم الأصول السائلة وتوقعات الارتفاع أو الانخفاض فى الأثمان . يضاف الى هذا طبيعة مهنة المدخر ، ونوع انتمائه الجغرافى الى الريف أو الحضر ، فضلا عن القيم والعادات الاجتماعية ، ولا يقل عن هذا فى الأهمية ما تمارسه العوامل السياسية من حيث الاستقرار السياسي ، بما يشيع عنه من جو الطمأنينة فى الحاضر والثقة فى المستقبل ، ومن حيث التقلبات السياسية ، وما تثيره من انعدام الثقة فى الحاضر والنظرة بعين الشك الى المستقبل ، بما يترتب على الظرف الأول من حفز الأفراد على الادخار ، وما ينجم عن الظرف الثانى من عزوف الأفراد عن الإدخار . وبعبارة مجملة ، فانه ، فى أية لحظة من الزمن ، يتوقف الادخار على المفعول المشترك لمجموعة من العوامل التى من شانها أن تزيد أو تقلل من رغبة المجتمع فى الادخار ومقدرته عليه .

ويلاحظ أن مستوى الادخار فى البلاد الآخذة فى النمو شديد الانخفاض بالقياس الى الاحتياجات المالية اللازمة للتنمية (١) . ويرجع

---

(1) U. N. : Capital Development Needs of The less Developed Countries. 1962. p. 2—4.

هذا الانخفاض فى الادخار ، بالدرجة الأولى ، الى ظاهرة انخفاض الدخول ، ولكون الادخار ، على ما نعلم ، دالة للدخل . والملاحظ ، فى محيط كثير من هذه الدول ، أنها كثيرا ما تتبنى سياسات ادخارية خاطئة مؤداها الاعتماد على الاغراء بسعر الفائدة المرتفع كحافز لتنشيط الادخار . والحق أن ارتفاع سعر الفائدة لا يفعل شيئا مذكورا فى تعضيد المدخرات فى وسط محيط من الفقر . ذلك أن انخفاض مستوى الدخل يؤدى الى ارتفاع الميل للاستهلاك ، ويزيد الطين بلة ما نلاحظـــه من ارتفاع معدلات النمو السكانى بهذه البلدان ، مما يضغط باستمرار على مستوى الدخل الفردى نحو الانخفاض ، ويزيد من الاستهلاك بالتالى . ومن هنا كانت الحلقة المفرغة التى يدور فيهـــا جانب عرض رؤوس الأموال ، فانخفاض الدخل يؤدى الى انخفاض الادخـــار وبما يرتب بدوره انخفاض الاستثمار ، وما يتتبعه ذلك من انخفاض الدخل الذى يقود من جديد الى انخفاض الادخار ... وهكذا تستمر الحلقة المفرغة (١) . ومن هنا جاء القول بضرورة الدفعة القوية (Big Push) حتى يتسنى بفضلها الارتفاع ، ارتفاعا مذكورا ، بمستوى الدخل الفردى ، وبالتالى بمستوى الادخار . ذلك أن من شان ارتفاع الدخل أن يسير الارتفـــاع قدما بالادخار ، بحيث يصبح اطراد زيادة الادخار ظاهرة آلية تلقائية لا تمارس ضغطا على الاقتصاد القومى . فما يخفى ، بطبيعة الحال ، ان من شأن ارتفاع الدخل الفردى ، زيادة المقدرة على الادخار دون أن تتمخض الزيادة فى الادخار عن حرمان الفرد مما درج على استهلاكه من السلع والخدمات .

فعلاج ظاهرة انخفاض مستوى الادخار بالبلاد الآخذة فى النمو سبيله هو « الدفعة القوية » متمثلة فى ضرورة توافر قـــدر أدنى من الجهد الانمائى لعملية التنمية ، حتى يتسنى للاقتصاد القومى أن يصل الى مرحلة الانطلاق الذاتى فى معارج التقدم ، وليس السبيل لرفـــع الادخار ، بهذه البلدان ، هو رفع سعر الفائدة لاغراء المدخرين . هذا فضلا عن أن رفع سعر الفائدة يضر بالتنمية ، ويؤدى على المدى الطويل الى الاضرار بالمدخرات بالتبعية لعدة أسباب .

---

(١) Gunnar Myrdal : Asian Drama. An Iqtiry into the Poverty of Nations. Vol. 11. 1968. p. 709—721.

وأول هذه الأسباب هو أن سعر الفائدة المرتفع يعد مثبطا للاستثمارات الجديدة . على الأخص استثمارات القطاع الخاص . ويزيد من خطورة هذا الأمر ، أن هذه الاستثمارات انما تعمل فى ظل كفاية حدية منخفضة للاستثمار . اذ أنه على الرغم من اتساع فرص ومجالات الاستثمارات الجديدة بالبلاد الآخذة فى النمو ، ووجود ميادين بكر عديدة لتوظيف رأس المال ، حيث تعانى هذه البلاد من ظاهرة الجدب فى كثير من نواحى الاستثمار ، قد يوحى بارتفاع الكفاية الحدية لرأس المال أمام مشروعات الاستثمار الجديدة ، فان العكس هو الصحيح لانه حيث تزداد مخاطر الاستثمار فى هذه البلدان ، وحيث تنخفض ، الى حد كبير ، بل ومثير للرثاء ، كفاءة مشروعات رأس المال الاقتصادى والاجتماعى المشترك ، وأهمها الهياكل الرئيسية للانتاج ، وحيث يضيق نطاق السوق الداخلية ، بسبب ضعف القوة الشرائية للسكان . حيث تسود مثل هذه الظروف ، لا يستطيع المستثمرون الجدد أن ينظروا بعين التفاؤل الى أرباحهم المتوقعة . ان هذا الواقع هو ما يترجمه الاقتصاديون فى قولهم بأنه « على الرغم من أن البلاد الآخذة فى النمو تتمتع بوجود فرص واسعة للاستثمار ، فانها تعانى ، فى نفس الوقت ، من ظاهرة انخفاض الحافز للاستثمار » (١) وهو ما يعنى أنه فى محيط جمهرة البلدان الآخذة فى النمو ، تلزم التفرقة بين اصطلاحى « فرص الاستثمار » وهى واسعة رحبة ، و « الحافز على الاستثمار » وهو منخفض (٢) .

والسبب الثانى هو أن ارتفاع معدل الفائدة انما يزيد من عبء الاقتراض على عاتق مشروعات التنمية وهو أمر لابد له أن يتمخض عن احدى نتيجتين : الأولى هى اضعاف الحافز على الاستثمار بسبب أن ارتفاع الفائدة يزيد من تكلفة الاستثمار ، ويقلل بالتالى من الربح المتوقع

---

(١) رفعت المحجوب (د.) : السياسة المالية فى البلاد المتخلفة . مجلة القانون والاقتصاد . القاهرة . سبتمبر – ديسمبر ١٩٥٧ . ص ٩٣ .

(٢) يخلط كثير من الاقتصاديين بين فرص الاستثمار والميل أو الحافز على الاستثمار . ومنهم مثلا

Leipenstein (H.) : " Economic Beckwardness and Economic Growth " London. 1966. p. 125.

له ، وهو ما يخفض ، بالتبعية ، الكفاية الحدية لرأس المال • وتكون محصلة هذا كله هو عرقلة الاستثمارات بما يضر بعملية التنمية الاقتصادية• وتترتب النتيجة الثانية فى حالة ما اذا سمحنا لارتفاع سعر الفائدة ، وهو يؤدى الى ارتفاع تكاليف الانتاج ، أن ينعكس فى ارتفاع أثمان بيع المنتجات ، حتى تخفف من عبء ارتفاع سعر الفائدة ، على عاتق مشروعات التنمية ، بما لا يضعف الحافز على الاستثمار • فلا شك أن قبول ارتفاع الأثمان كثمن لحفز الميل للاستثمار لن يلبث أن يصيب الاستثمار القومى فى مجموعه بعدوى التضخم •

وهناك من الدول المتخلفة من أراد أن يتلافى النتيجتين السالفتين، ويتجنب ويلاتهما ، عن طريق اتباع سياسة نقدية مؤداها التمييز فى معدل الفائدة على القروض والتسهيلات الائتمانية الأخرى ، بالنظر الى الاغراض التى يقدم من أجلها القرض أو التسهيل • ومؤدى هذه السياسة أن تمنح القروض بتسهيلات كبيرة وبفائدة منخفضة للمشروعات التى تثبت الدراسات أهميتها الحيوية للتنمية الاقتصادية سواء من الناحية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الاستراتيجية وقد أثبتت هذه السياسة فعالية واضحة فى حفز الاستثمار فى المشروعات التى منحت لها هذه التسهيلات ، وحيث لم يسأ استخدامها •

والواقع أن نجاح هذه السياسة فى هذا النطاق المحدود ، انما ينبىء بما يمكن أن يلاقيه تعميمها من فلاح • ولا يتم هذا التعميم الا بالغاء الفائدة على الاطلاق ، حيث تستطيع المشروعات الناجحة أن تؤكد نجاحها وتدعمه أكثر بما يفيد المصلحة القومية ، أما بالنسبة للمشروعات الأقل كفاءة ونجاحا ونفعا بالنسبة للاقتصاد القومى ، فان الغاء الفائدة على قروضها انما يتيح لها الفرصة لتحسين ظروفها واثبات وجودها • ومع ذلك فان تفاوت معدلات الربح يكون كفيلا بالتمييز بين النوعين من المشروعات ، بما يضمن ترشيد استخدام الموارد القومية •

بقيت للباحث كلمة متعلقة بعدم فعالية السياسة النقدية ، فى محيط البلدان الآخذة فى النمو ، وهو ما يعنى عدم ملاءمة هذه السياسة ، وعلى الاخص سياسة سعر الفائدة ، لتحقيق أهداف التنمية

الاقتصادية لهذه البلدان (١) .

ذلك أن السياسة النقدية الواجبة الاتباع فى البلاد الآخذة فى النمو انما تتمثل فى ضرورة تحديد سعر الفائدة والاحتفاظ به عند المستوى الملائم لرفع الطلب على أموال الاستثمار . ومع هذا فان السياسة النقدية فى البلاد المتخلفة لا تتمتع بالفاعلية اللازمة لتحقيق هذا الهدف، بسبب عدم نمو السوق النقدية والسوق المالية ، وعدم مرونة تفضيل السيولة بالنسبة لتغيرات سعر الفائدة، وعدم مرونة الاستثمار بالنسبة لتغيرات سعر الفائدة . وهذه العوامل كلها تفقد تفضيل السيولة فاعليته فى التأثير على سعر الفائدة ، كما تقلل من أثر سعر الفائدة فى تفضيل السيولة وفى حجم الائتمان ، وفى حجم الاستثمار . وتتضح هذه الحقائق بالنظر الى ثلاثة أمور متكاملة .

الأمر الأول : هو ضعف سياسة تفضيل السيولة بغرض المضاربة ، وقلة أهمية الآثار التى يمكن أن تنجم عن هذه السياسة فى سعر الفائدة فى البلدان الآخذة فى النمو ؛ بسبب ضيق السوق المالية وعدم انتظامها وهو ما يسلب تفضيل السيولة بدافع المضاربة فاعليته التى يتمتع بها فى الأسواق المالية الكبيرة ، ويشكل بالاضافة الى ذلك مصدر خطورة للسياسة المطلوبة ، اذ أن أى تغيير محدود فى طلب أو عرض السندات يؤدى ، ونظرا لضيق السوق المالية ، الى تغيرات واسعة وعنيفة فى قيم الأوراق المالية ، وهو ما يخرج هذه السياسة عن أهدافها ، ويؤدى الى زعزعة الثقة ، ويضر بالتالى الاستثمار .

ثم أن العلاقة بين السوق المالية والسوق النقدية ، أى بين أسعار الفائدة طويلة الأجل وأسعار الفائدة قصيرة الأجل ليست وثيقة فى هذه البلدان ، نظرا لعدم نمو السوقين ، وهو ما يضعف فاعلية سياسة سعر الفائدة فى حفز الاستثمار .

والأمر الثانى : هو صعوبة التأثير على تفضيل السيولة بدافع الاحتياط فى محيط البلدان الآخذة فى النمو ، وذلك لارتباط هذا النوع من أنواع التفضيل النقدى بظاهرة الاكتناز ، وحيث تتميز هذه البلدان

---

(١) رفعت المحجوب (د.) : الطلب الفعلى ... مرجع سبق ذكره . ص ٢٥٩ - ٢٦٤ .

بارتفاع الميل للاكتناز ، الذى يتمثل الجزء الاكبر منه فى الذهب والأحجار الكريمة . وهو ما يعنى قلة رؤوس الأموال المتاحة للاستثمار ، وكذلك عدم انخفاض سعر الفائدة الى المستوى الملائم للتنمية ، بسبب عـــدم مرونة الاكتناز بالنسبة لتغيرات سعر الفائدة ، حيث تتوقف ظاهـــرة الاكتناز على العادات الاجتماعية التى ليست لها فرصـــة التغيير فى المدى القصير .

والأمر الثالث والاخير : هو انخفاض مرونة تفضيل السيولة بدافع المعاملا ، حيث يعود هذا النوع من التفضيل النقـدى ، فى جزء كبير منه ، الى تمويل الحاصلات الاولية للتصدير . ويتوقف لذلك على كمية هذه المحاصيل ، وعلى اثمانها ، وعلى سرعة تداولها . كما أن هذا الباعث يكون عرضة للتقلبات الموسمية نظرا للطبيعة الموسمية للنشاط الاقتصادى فى البلاد الآخذة فى النمو ، وهو ما يؤدى الى احداث تغيرات موسمية لأسعار الفائدة القصيرة الأجل وبالتالى الى احداث تقلبات موســمية حادة فى أثمان الأوراق المالية ، وهو ما يعنى صعوبة التنبوء فى سوق الأوراق المالية ، وما يزيد بالتالى من عدم استقرار هذه السوق ، ويشكل بذلك عقبة دون توسعها .

خلاصة ما تقدم ، هى عدم ملاءمة السياسة النقدية لتحقيق التنمية فى البلاد الآخذة فى النمو .

وينتقل الباحث الآن للحديث عن الأموال الانمائية المناسـبة من الدول المتقدمة الى البلدان الآخذة فى النمو بهدف التعجيل بالتنميـــة الاقتصادية بها .

الواقع أن العبرة المستلخصة من تجارب ما بعد الحرب الثانية ، تؤكد الأهمية الكمية للمدخرات الوطنية ، والأهميـــة الاســـتراتيجية للمدخرات الأجنبية (١) . ذلك أن المدخرات الأجنبية لا تتحصل أهميتها بالدرجة الأولى ، فى تعزيز المدخرات الوطنية ، بقدر ما تتحصل فى توفير العملات الصعبة اللازمة للحصـول على واردات الآلات والأدوات

---

(١) Oskar Lange : Economic Development, planning and International Cooperation. 1961, p. 10.

والتجهيزات الانتاجية اللازمة للقيام ببرامج الاستثمار . وهكذا يقدر أن الادخار الوطنى قد تكفل بتمويل ٨٥ ٪ من جملة الاستثمارات فى البلاد الآخذ فى النمو عموما ، خلال عقد الستينيات ، بينما تكفلت المدخرات الأجنبية بتمويل الباقى (١) .

ويذهب تقرير الأمم المتحدة عن انسياب رؤوس الأموال طويلة الأجل والمنح الحكومية من البلاد المتقدمة الى البلاد الآخذة فى النمو خلال الفترة ١٩٦٣ ــ ١٩٦٧ ، الى أن هذا الانسياب لم يقل فى أية سنة من هذه السنوات عن نحو ٢٥ ٪ من اجمالى تكوين رأس المال بالبلاد الآخذة فى النمو ، أو عن ٤ ٪ من الناتج القومى الاجمالى بها ، أو عن ٢٦ ٪ من جملة وارداتها (٢) .

واذا كانت التنمية الاقتصادية لدول العالم الثالث ، انما تعد اليوم مسئولية دولية ملقاة على عاتق الدول المتقدمة والدول الآخذة فى النمو على السواء ، فان أحدا لا يمارى اليوم فى أن الدول المتقدمة قد اخفقت تماما فى الارتفاع الى مستوى المسئولية الملقاة على عاتقها فى مجال تقديم القروض والتسهيلات اللازمة للدول المتخلفة . يوضح هذا أن انسياب الأموال الأجنبية ، خلال الفترة ١٩٥٦ ــ ١٩٥٩ ، من البلاد المتقدمة الى البلاد الآخذة فى النمو ، لم يتجاوز ٦ر٠ ٪ من الناتج القومى الاجمالى بالبلاد المتقدمة ، أو ٣ ٪ من الادخار القومى الاجمالى بها . ويكفى فى الدلالة على ضآلة هذا الانسياب بالقياس الى امكانيات البلاد المتقدمة ، أنه على حين قدر متوسط الانسياب ، خلال الفترة ١٩٥١ ــ ١٩٥٥ بنحو ٤ بليون دولار سنويا ، فقد قدر ما أنفق على التسليح ، فى ذلك الوقت ، بنحو ١٢٠ بليون دولار سنويا (٣) .

---

(١) Lester. B. pearson et. al. : Partners in Development Report of the Commission on International Development. 1969. p. 30.

(٢) International Flow of long—term Capital and official donations. 1963—1967—1969. p. 55.

(٣) Mohamed Zaki Shafei : Three Lecture on Economic Development. Cairo. 1970. p. 53.

ومهما يكن الامر، فلا شك فى ضآلة ما تبذله البلاد المتقدمة من جهد فى هذا السبيل . ومن هنا فان ما تناشد به الأمم المتحدة البلاد المتقدمة من العمل على زيادة الانسياب السنوى لهذه الأموال الى ١ ٪ من جملة الناتج القومى الاجمالى لها ، لا يشكل ، على أى وجه ، تحديا اقتصاديا للدول المتقدمة ، وانما يشكل ، على حد قول السكرتير العام للأمم المتحدة ، تحديا حضاريا وأخلاقيا لهذه الدول (١) .

ولا يفوت الباحث فى هذا المجال أن يلمح الى المشكلات التى تعتور انسياب الأموال الانمائية الأجنبية الى البلاد الآخذة فى النمو . وأهمها (٢) :

١ ـ عدم كفاية الانسياب للوفاء باحتياجات التنمية الاقتصادية للبلاد الآخذة فى النمو .

٢ ـ تقلب حجم انسياب رؤوس الأموال من عام الى آخر ، وهو ما يعود الى الطبيعة الثنائية الغالبة لانسياب هذه الأموال .

٣ ـ التفاوت الكبير فى النصيب النسبى لمختلف البلاد الآخذة فى النمو من رؤوس الاموال المنسابة ، وهو ما يعود الى نوع العلاقات السياسية والاقتصادية التى تربط البلد الذى يمنح المعونة بالبلد الذى يتلقاها .

٤ ـ تقييد القروض ، كما فى اشتراط أن يخصص القرض لانشاء مشروعات معينة ، أو تقييد استعمال القرض فى سوق معينة ، بأن يوقف القرض على الاستيراد من بلد معين ، وهو ما يقيد من حرية البلد الآخذ فى النمو فى الانتفاع برأس المال الأجنبى .

٥ ـ على أن أهم مشكلة تعنينا بالنسبة لانسياب رؤوس الأموال الانمائية الأجنبية من الدول المتقدمة الى البلاد الآخذة فى النمو ، انما

---

(١) Ragnar Nurkse : International Investiment Today in the Light of Nineteenth Century Experience. Iquilibrium and Crowth in the world Economy. 1961. p. 135.

(٢) Goran Ohlin : Foreign Aid Policies Reconsidered. 1966. p. 78 — 80 .

تتمثل فى تزايد أعباء المديونية الخارجية وهو ما يوضح الآثار الوبيلة للربا فى مجال العلاقات الدولية . فقد شهدت السنوات الأخيرة تزايدا مريعا فى مديونية البلاد المتخلفة للبـــلاد المتقدمة ، حيث قد تزايدت الديون التى تلتزم بها حكومات البلاد الآخذة فى النمـــو ، والديون المضمونة منها ، بمعدل ١٤ ٪ سنويا خلال الستينيات ، كما بلغت هذه الديون ٤٧٫٥ بليون دولار فى منتصف عام ١٩٦٨ . وتبدو خطورة هذه الظاهرة اذا أخذنا فى الاعتبـار ما يلابس هـــذه الزيادة السريعة فى المديونية من زيادة سريعة فى أعباء خدمة القرض (أى اعباء ســداد الأقساط والفوائد) . وهكذا يقدر أن عبء خدمة الديون المشار اليها قد بلغ بمفرده ٤٫٧ بليون دولار سنويا ، وأن هذا العبء تزايد فى السنوات العشر السابقة بمعدل ١٧ ٪ سنويا . وتزداد خطورة هـــذه الظاهرة وضوحا اذا لاحظنا أن أعباء خدمة القروض تمثل ، فى الوقت الحاضر ما يتراوح بين ١٠ ٪ ـ ١٥ ٪ من حصيلة الصادرات بالنسبة لعدد كبير من البلاد الآخذة فى النمو . ويضاعف من خطورتها أيضا أنه يفرض بقاء الحجم الاجمالى لانسياب الموارد الخارجية من البلاد المتقدمة الى البلاد الآخذة فى النمو على حاله ، فان من شأن اطراد تزايد أعبـــاء القروض أن ينخفض باستمرار صافى انسياب هذه الموارد . وهكذا يقدر تقرير لمؤتمر التجارة والتنمية أنه اذا استمر انسياب القروض بالحجم الاجمالى الذى بلغه هذا الانسياب عام ١٩٦٧ . وبنفس الشروط التى منحت هده القروض بمقتضاها ، فان من المتوقع أن يبلغ صافى الاقراض الصفر عام ١٩٧٥ ، ثم ينقلب سالبا بعد ذلك (١) ، بما يترتب على هذا من وضع هذه البلاد فى مركز عسير فيما يتعلق بالوفـــاء باحتياجات الاقتصاد القومى الأساسية من الواردات . ومن هنا لم يجد العديد من البلاد المتخلفة مفرا ، منذ أواخر الخمسينيات ، من أن يطلب من الدول الدائنة اعادة النظر فيما يقع على عاتقها من أعباء خدمة الديون ، نظرا لعدم المقدرة على مجابهة الالتزام بسداد الفوائد والأقساط المستحقة (٢).

(١) United Nations : Conference on Trade and Development. review of International Trade and Development. 1967, pt. 11. TD/5/add I, Augest 1967. p. 50.

(٢) U. N. C. T. A. D. : Towards a New Trade Policy for Development 1967. p. 21 — 22 .

وأكثر من هذا فان للبلاد الآخذة فى النمــو تجـــارب مريرة مع القروض الأجنبية سجلت على صفحات التاريخ • حيث قد كانت القروض الأجنبية هى الوسيلة السهلة للاحتلال السياسي والعسكرى للدول المدينة التى ترتبك ماليتها وتعجز عن السداد ، بما يؤدى اليه ذلك من تبعية اقتصادية • ثم أن أعباء هذه القروض ورباها سوف تستمر فى ارهاق أهالى البلاد المغلوبة على أمرها بالأعباء الضريبية الباهظة مما يضيق عليهم سبل العيش الكريم •

وفى أحوال أخرى كثيرا ما يلجأ المرابون الأجانب الى التوسل بحكوماتهم للحصول ، بمساعدتها ، على امتياز الاشراف على بعض المرافق الحيوية للدولة المدينة ، كالسكك الحديدية مثلا ، بما يمــكن المرابين من اقتصاص رباهم الباهظ من ايرادات هذه المرافــق وهـــو ما يعنى ، فضلا عن التبعية الاقتصادية أن هناك شطرا كبيرا من الانتاج القومى يستنزف خارج البلد ، ودون أن يعود بالرفاهية على سكانه •

ومن أشق الأمثلة على الأنفس ما فعله المرابون مع مصر ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر • وهنالك وقائع لا يكاد العقل يصدقها لولا أن الوثائق التاريخية الدامغة تسـجلها • فمثـــلا قيل أن الخـــديوى « اسماعيل » باع نصيب مصر فى أسهم قناة السويس فى عام ١٨٧٥ ، الى الانجليز بحوالى أربعة ملايين جنيه تقريبا • وتقول الوثائق بأن مصر لم تأخذ هذا الثمن بل استولى عليه بعض المرابين استيفاء لمـــا استحق لهم من الفوائد على قروضهم لمصر •

ثم أن مصر كانت محرومة من أرباح هذه الأسهم حتى سنة ١٨٩٤ ، بمقتضي اتفاقية جائرة أملاها « ديلسبس » سنة ١٨٦٩ ، فى احـــدى التسويات الكثيرة الغاشمة التى أجراها على حساب مصر • فلما استقرت الأسهم فى أيدى الانجليز سنة ١٨٧٥ ، طالبوا الحكومة المصرية بالتعويض عن الحرمان من الأرباح ، وفرضوا على مصر فائدة مقدارها ٥ ٪ سنوية مركبة لمدة ٢٠ سنة (أى الى عام ١٨٩٤) ، فدفعت مصر ، على مدار عشرين سنة بأكثر مما قبضت مقدما • وما نالها الا ضياع نصـــيبها من

أسهم شركة القناة (١) .

ومثال آخر . فى عام ١٨٨٠ كان قد بقى لمصر حصة تقدر بـ ١٥ ٪ من ربح شركة القناة واضطرت مصر الى بيع حقها فى الأرباح بمبلغ ٨٥٠ ألف جنيه ، ذهبت سدادا لبعض الفوائد الربوية ، ولم تقبض منها مصر شيئا ، حيث اشترى هذه الحصة بعض الدائنين وأقاموا ، فيما بينهم ، شركة أسموها « الشركة المدنية ، لقبض حصة الحكومة المصرية البالغة ١٥ ٪ !!! » .

وكان عملها هو أن ترقب دورة الفلك ليمر العام ، فتنال جزاء ما صبرت ربحا بلغ أخيرا مليونا كاملا من الجنيهات فى العام . حتى أن جملة ما حصلته الشركة المذكورة نظير انتظارها الكريم المنتج قد تجاوز ٥٠ مليونا من الجنيها ت(٢) .

× × ×

(١ ، ٢) عيسي عبده (د.) : الربا ودوره فى استغلال موارد الشعوب . دار البحوث العلمية . بيروت . الطبعة الأولى ، ١٩٦٩ . ص ٢٦ ـ ٢٨ .

دور الفكر المالى والمحاسبى فى تطبيق الزكاة *

د. محمد سعيد عبد السلام **

تقـــدمة :

أود فى البداية أن أتقدم بالتقدير لجامعة الملك عبد العزيز ولكلية الاقتصاد والادارة بها أن انبعثت منهما فكرة هذا المؤتمر وأخذهما على عاتقهما اقامته والدعوة اليه واستضافة أعضائه خدمة للاسلام وحسـبة للعلم • كما أود أن أتقدم بالشكر لمن أحسن بى الظن فدعانى الى المساهمة مع المساهمين فى العمل على تحقيق الغرض النبيل من هذا الجمــع الكريم •

ولا شك أن موضوع الزكاة ــ زكاة المال ــ من أى جانب ومن كل الجوانب يرتبط تماما بأهداف هذا المؤتمر ، كمـا أنه لا يخفى عـلى المهتمين بهذا الموضوع سبق البحث فيه من لدن فقهاء وعلماء السـلف والخلف ، كل أدلى بدلوه من جانب تخصصه ، الا أن الاحاطة بجوانب الموضوع وأعماقه لارساء قواعده المتكاملة واليقينية ، الكلية منها والجزئية لم تزل تحتاج الى المزيد من الدراسة نظرا لما يتسم به موضوع الزكاة من خصيصة الاستقلال كنظام دينى قائم بذاته له قداسته الى جانب خصيصة

---

* بحث مقدم الى المؤتمر العالمى الاول للاقتصاد الاسلامى ــ مكة المكرمة •

** الاستاذ بكلية الاقتصاد والادارة ــ جامعة الملك عبد العزيز ــ جدة •

ترابطه وتفاعله مع غيره من العلوم والأنظمة الأخرى فى ميادين الحياة المتطورة على هذه الأرض مما يحدث عند الباحث نوعـــا من التريث الطويل فى الفكر قبل أن يعلن عن رأيه أو يفصح عما هدى اليه ... ان تشعب الموضوع بعد ما أصاب أمة الاسلام هذا التطور والتبدل فى حياتها الاجتماعية عامة والاقتصادية خاصة بجانب القداسة الدينية التى يتسم بها ليثير الاشفاق عند فقيه الشرع أو المتخصص فى العلم بل وعند الفقيه المتخصص حين يتصدى بالرأى والفتيا ، لأنها أمانة يخشى مسئوليتها خلفاء الله فى أرضه وأهل التقوى من العلماء .

ولست أتجاوز الحقيقة حين أقول اننى اليوم أحاول طرق جانب صغير فى الموضوع الكبير لعلىّ أوفق فى عرض ما تبيّن لى من أن لفكر الانسان دورا مثمرا يؤديه فى تطبيق هذا الركن من شريعة الله ، وبالتالى تتضح عظمة موضوع الزكاة اذا ما قورن هذا الجزء الصغير بذلك الكل الكبير .

وعن المراجع ، فلا شك أن ما تركه لنا منها أئمه السلف كلها خير وكلها كنوز ، فيها مبادىء وأصول ليست خافية على كل من له صـــلة علمية بالموضوع .. ، تراها وقد أشير اليها فى صفحات مراجع علمـاء الخلف ... تلك المراجع التى بدأ السمين منها يفرض وجوده بأسلوب العصر ، أخص بالذكر منها المرجع القيّم للدكتور يوسف القرضاوى فى فقه الزكاة بجزأيه . كما أذكر بالتقدير مؤلف الدكتور شوقى اسماعيل شحاته فى محاسبة زكاة المال علما وعملا . فما نقلت عنهما شيئا اجتهدا فيه أو استندا اليه من آراء السلف الصالح مما يدخل فى نطاق هـــذا البحث الا وأشرت للأمانة العلمية اليه فى حينه وفى مكانه . بيـــد أن المراجع المتخصصة فى الموضوع المعروض ليست متوفرة تماما ... ذلك أن بحثى يعرض لاتجاه ـ أخاله مستحدثا ـ قائم على تمازج الفقـــه الأصيل بالفكر الحديث المتخصص ، بادئا الطريق من حيث ما انتهى اليه الفقه الاسلامى . وكلما تبين أمامى أن للفكر المالى والمحاسبى اتجاها معينا بذاته فى المسائل التى يطرحها هذا البحث على نفســه ، فاننى أشير اليه ما دام له سند من رأى فى الفقه الاسلامى أو على الأقل غـير متعارض معه ، وهذا هو الجهد المتواضع للباحث سواء جاء اتجاه هذا الفكر يؤيد ما سبق أن ذهب اليه من بحث قبلى أو يخالفـــه ، أو كان

يعبّر عن فكرة جديدة فى مجال تطبيق الزكاة ، لعلى بذلك أقيم الدليل على أن من شأن هذا الفكر أن يلقى بمزيد من الضوء الفنى المريح على الأحكام الشرعية ليساعد أهل الاجتهاد على حسن تذوقها فقها وتطبيقا • ولئن جاء البحث موجزا ومركزا ، فانما هى الطرقة الأولى على الباب ، حتى اذا ما أفلحت الطرقة وانفتح الباب تكشفت رؤية المنطلق الفسيح ، وإلى مسافات أبعد •

مدخل البحث :

أدخل فى الموضوع فاقول ان عنوان هذا البحث يتضمن ألفاظا ليس غائبا معناها عند أولى المعرفة والادراك • ومع ذلك ، يود الباحث أن يشير الى الفكر على أنه من جانب البشر ، والى التطبيق على أنه من مسئوليتهم • ولكون ذلك كذلك ، فان تساؤلا فى هذا المقام قد يثور عند البعض ليعبر عن نفوره من : أنى لأحكام ثابتة وضعها رب العباد للعباد ، وشرح قواعدها رسوله الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام ، ثم عمل بها واجتهد فيها من جاء بعده من خلفائه الراشدين القدوة الهداة ، ثم طرق مذاهب تفسيرها وأصّل لها ورثة النبى وأئمة الاسلام ••• انّى لها أن تتعرض بعد أربعة عشر قرنا من الزمان لفكر يتبدل ويخطىء ؟ ••• أسارع فاقول ان هذا لن يكون الا اذا كان دور الفكر هنا لا يتعدى اجتهاد أهل الخبرة بالأمور الفنية كتلك التى تتعلق بالتنظيم الأمثل لمسائل الزكاة فى قطاعات الحياة بشكلها الذى تعقّد اليوم وتطور ، أو باستنباط الأحكام الدينية بالنسبة لما شاء الله أن يظهره اليوم لعباده من ألوان وأشكال مستحدثة فى صور المال وظروف كسبه لم يعرض لها أئمة السلف الصالح فى مذاهبهم ، ويلزم اليوم اجتهاد أهل الخبرة من ذوى الفكر لاستخراج الأحكام الموفقة من بين الكنوز الكامنة فى الشريعة كيما يقرها علماء الاسلام المعاصرون لتطبق على تلك الألوان والأشكال الحديثة •

ويلاحظ أنه يندرج تحت التنظيم الأمثل ما يقتضيه الأمر اليوم من نظر اهل الخبرة من ذوى الفكر المتخصص الى ما ذهب اليه – على اختلاف ظاهرى فيما بينهم – أئمة السلف الصالح الذين قعدوا لمذاهبهم كى يصطفوا لأهل الاجتهاد من بين جزئيات هذه المذاهب نفسها ما يصح أن تتكون منه مجموعة القواعد المتناسقة والمتكاملة لأحكام الزكاة دون

أن يكون فى الأمر بدعة استحداث أحكام شرعية جديدة ، بل هو تنظيم عملى ، أو عملية تنظيم تحتاج الى تذوق فنى من الفكر البشرى للشرع الالهى • ولا شك أن الجزئية التى تصطفى بعد ذلك لتوضع فى مكان يستوى بها بنيان الزكاة كله لهى اللبنة الصحيحة فى مكانها الصحيح •

واذا كانت زكاة الاسلام ركن عبادة يتمثل فى نظـام مالى متكامل ومتوازن ، ودور المحاسبة فى هذا النظام هو أنها أداة القياس فيه ، فمن الواجب أن يقدم أهل الخبرة من ذوى الفكر والنظـــر فى علوم التنظيم المالى والمحاسبى أفكارهم من خبراتهم الفنية عند تطبيق الزكاة •

واود أن أخلص كل مؤمن مما قد يعتريه من الشك أو القـــلق أو الخوف ان تصور أن اعمال هذا الفكر هو لون من ألوان الحكم بغير ما أنزل الله ••• ذلك أن اطلاق الفكر هنا ـ غير مقيد الا بسلطان الدين ـ انما يكون بهدف الاحكام فى تطبيق الأحكام خاصة متى تعلقت الأخيرة فى تفصيلاتها وفرعياتها بصناعات الحياة ونظمها الفنية مما قد لا تتطـــرق اليها عادة أحكام الدين من جوهر العقائد وقواعد المعاملات •

واذا كان اعمال الفكر والنظر يفتح باب العلم ، فان الخبرة هى العلم بالتجربة ، أو هى المعرفة بالمشاهده • وأصحاب الخبرة هم المجتهدون الذين بدأوا طريقهم بالفكر وانتهوا فيه الى المعرفة • ولئن كان الشرع الحكيم قد حدد لنا الشروط التى تلزم مراعاتها للاجتهاد وفيمن يتصـدى له ، فليس مؤدى ذلك ـ والحمد لله ـ قفل بابه ونحن أحوج ما نكون اليه حيث لا تزال ـ فى الميدان التطبيقى ـ أمور تفصيلية فنية لم يكشف عنها بعد ، أو مختلف فى الحكم عليها لم يستقر بشأنها رأى لأهل الاجتهاد من فقهاء المسلمين •

الزكاة والضريبة :

وقبل أن أتطرق الى الأمثلة التطبيقية التى أرى للفـــكر المـــالى والمحاسبى دورا فيها ، أستحسن ـ فى هذا المقام ـ أن أبدأ فاقرر أنه اذا كانت الضريبة أقرب موضوع الى الزكاة من حيث توافر الوصف المـالى والمحاسبى فى كل منهما ، فان الزكاة ليست ضريبة على الاطلاق • ولئن كان ثمة أوجه تشابه فى الصورة بين الاثنتين ، فلا يعد ذلك قرينـة على

تماثل أو تشابه الجوهر فى كل . ولست فى مجال استعراض عام لأوجه التشابه والتباين ، فهذا من الأمور التى تسبق هذا البحث ، وانما يكفى - فى نظرى - للتدليل على اختلاف الجوهر بينهما أن الزكاة ركن عبادة خاصة بالمسلمين تتمثل فى صورة تصرف مالى وتتسم بالدوام والصواب لا تتبدل أحكام الله فيها بتبدل الظروف الزمانية والمكانية وبالتالى لا تستخدم لأهداف توجيهية موقوتة وانما تتحقق بها أهداف ثابتة مخصصة روحية ومادية ، فى حين أن الضريبة نظام مالى تصيب فيه الدولة وتخطىء فهو من فكر البشر تتبدل أحكامه بتبدل الظروف الزمانية والمكانية وتتحقق به فى الأساس أهداف مادية بحتة ومختلفة حتى وان راعت الضريبة بعض المعانى فى مبادئها تدعيما لتحقيق تلك الأهداف ، وان الحكم فى كل ما يتصل بالزكاة يرجع الى رب العباد بحكمته ، بينما يرجع البشر الحكم فى كل ما يتصل بالضريبة الى تقديرهم لمصالحهم ، ويأتى هذا التقدير عن فكرهم المتطور بحيث أن ما يرونه اليوم عدلا قد يحكمون غدا أنه الجور . مما تقدم يتضح التباين بين الضريبة والزكاة : الزكاة أحكام عقيدة للاتباع سواء عرفت حكم الله فيها أو لم تعرف وتلك هى الطاعة من بعد الايمان ، ذلك أمر يختلف عما فى علم الضريبة .

ولقد يبدو أنه مادام الأمر كذلك ، فان الفكر المالى والمحاسبى فى الزكاة يختلف من حيث الجوهر عنه فى الضريبة ، ولا محل للالتزام بالمبادىء المالية والمحاسبية للضريبة فى ميدان الزكاة ... ذلك أن الفكر فى الزكاة انما يتأثر بالأحكام الجوهرية الثابتة للعقيدة والمعاملات فيصطبغ بها دون أن يتعدى دوره ازاءها مجرد التأمل والدراسة والفهم والاستنباط كما امرنا الخالق الحكيم ، ودون أن يضيف فى هذا المجال أصلا ولا جوهرا بخلاف الفكر الضريبى . ومع ذلك ، فليس فى اختلاف الجوهر بين الزكاة والضريبة ما يمنع من توحيد الفكر أو تقاربه من حيث تنظيم الأساليب وتخطيط المسالك الموصلة الى ميدان كل منهما .

شرح لدور الفكر المالى والمحاسبى فى مجال البحث :

وبناء على ما تقدم ، وفيما لا يخالف جوهر الزكاة صبغة وقيودا ، يجوز للفكر البشرى - بل عليه - أن ينطلق فى بحث كافة المسالك

الفرعية ـ والأساليب الفنيــة ـ ومن بينهـــا تلك ذات الصبغة الماليـــة والمحاسبية المتخصصة ـ للمساعدة على معرفة حقيقة وجوهر هذه الزكاة، مستعينا فى بحثه بتذوقاته الفنية وخبراته . واذا كان قد سبق وتوصّل هذا الفكر بهذه الخبرات والتذوقات فى ميدان كالضريبة الى مفاهيم معينة ، فان وجود بعض التشابه الفنى بين الزكاة والضريبة فى تلك المسالك والأساليب يدعو الى البحث فى امكانية الاستفادة من بعض تلك الأفكار فى الضريبة كما هى أو معدلة وفق الأصول الاسلامية ان هى ـ أى تلك الأصول ـ غايرت الأفكار الوضعية وذلك لانارة الطريق الى حسن الفهم وحسن التطبيق لنظام الزكاة ... ذلك هو دور الفـــكر المـــالى والمحاسبى فى ميدان الزكاة وهو الفكر المتخصص فى مجـــالات علوم المالية العامة والقانون والمحاسبة باعتبارها علوما تنظيمية ذات طابع فنى تخدم الجانب التطبيقى للتشريع الالهى فى هذه الفريضة .

نخلص من كل ما تقدم الى أن للفكر المالى والمحاسبى اليوم دورا يؤديه وبشكل ملحّ بالنسبة لموضوع الزكاة فى أمور يقف على قمتها :

١ ـ التنظيم العلمى الأمثل للزكاة عند تطبيقها استنادا الى الأفـكار المالية والمحاسبية . واذا كان المولى ـ عز وجل ـ هو الذى يشرّع لنا أحكامنا فانما نحن مسئولون عن تنظيم التطبيق الحسن بعد فهمنا للتشريع الفهم الحسن ، وهو الفهم الذى يدعونا لاصطفاء ـ من بين الأحكام التى ذهب اليها الأئمة على اختلاف ظاهرى فيما بينهم ـ ما يصلح به بنيان الزكاة ويكتمل التناسق فى قانونها المالى ان جازت التسمية بلغة العصر . وقد يتم الاصطفاء اليوم بصورة قد يرى معها مجتهدو الغد اصطفاء مغايرا وفـق مصالحهم ، ولا بأس من ذلك ، فمرونة الأحكام الشرعية والاختلاف الظاهرى بين الأئمة انما هو دليل على عمومية الأحكام الأصليـــة للدين الرحيم . فجميعهم قد هدى الى الصراط المستقيم ، وما نهلوا الا من نفس المنهل الواحد .

٢ ـ القاء الضوء عند تحليل الألوان المستحدثة فى صور المال لاستنباط حكم الشريعة فى مدى خضوعها للزكاة من عدمه وكيفية ذلك ، اذ

أن تخالط العلوم الاجتماعية ونظمها فى حياة اليوم قد يلقى ظلالا على تلك الصور تؤثر فى وضوحها والحكم عليها •

ثم انتقل الآن ـ وعلى سبيل الايضاح ـ لاستعراض وتحليـل بعض المجالات أو الميادين التى للفكر المالى والمحاسبى دور فيهـا عند تطبيق الزكاة •

أولا ـ ميدان التنظيم عند الفكر المالى والمحاسبى :

التنظيم ـ بتعبير بسيط ـ هو وضع أجزاء الشيء الواحد وخطوطه فى شكل مرتب ومتناسق داخل اطارها بحيث تتجه مع بعضها نحو تحقيق الهدف الواحد المقصود • وكلما كان الجزء أو الخط أقرب الى الاستقامة وغير متضارب مع غيره كان أوضح فى الرؤية وبالتالى أحرى بالاتبـاع بلا انحراف • ولكن الخط المستقيم هو أقصر الخطوط فهو أقل فى التكلفة المالية والتضحية الجسمية والعبء النفسي • وتلك بعض مقومات نجاح التنظيم تجدر مراعاتها مع كل خط يحتل مكانه داخل النظام • ولا يزعجن أحدا أن يتسع حجم الشيء موضوع النظام أو تتنوع محتوياته وتتعدد ، فان التنظيم الادارى الأمثل هو الكفيل بمعالجة مثل هـذه الظواهـر بأساليبه العلمية ، وهذا ميدان ليس محل هذا البحث • ولسوف ينتهى التنظيم الادارى الى ضرورة تنظيم التقاضي فيما ينشأ من أنزعة بين طرفى العلاقة المالية ، وهذا أيضا ميدان بعيد عن البحث المعروض •

وموضوع التنظيم المالى والمحاسبى فى ميدان الزكاة له ثقله تماما عند التطبيق لتحقيق الحكمة من فرض هذه الشعيرة ، وهذا مالا ينكره مفكر • وان التطبيق ليكون حسنا اذا سبقه الفهم الحسن ، وان انكشاف الحكمة أمام الباحث يعين كثيرا على التطبيق الذى يحقق هذه الحكمة • فلابد من الاستكشاف قبل التنظيم والاستقراء المدروس قبل التطبيق •

فى التنظيم المالى :

ان الذى يبحث بفكره الحر يهتدى الى أن المسلم يلتمس بايتـاء الزكاة تطهيرا لنفسه وماله ، كما يلتمس انماء لهذا المال ذاته • وهذان أمران يطيبان نفسه حين يلزمها بالزكاة طاعة لله وقربى • على أنه من

جانب آخر سوف يرى الباحث فى الزكاة نظاما ماليـا تلتزم به الدولة الاسلامية ويكون من مسئولياتها السيادية ، تقنن له التنظيم الملزم بأحكامه الكلية والجزئية ، وتنشيء له أجهزة التطبيق تنفيذا ورقابة على الجباية والانفاق ، وتقيم سلطة القضاء للفصل فى المنازعات التى تنشأ حوله ٠٠٠ مراعية فى كل ذلك ما جاء فى الاسلام الحنيف من التمسك بقواعد العدالة عند التمويل ٠ واذا كان التمويل يلزمه التحديد اليقينى للالتزام ، وتيسير الوفاء به على المكلف ، وباقل كلفة على الخزانة العامة ـ وتلك هى بعض الخطوط المستقيمة التى تكون أهم مقومات النظام الناجح ـ فان العدالة فى الفكر المالى ، وهى الشغل الشاغل لهذا الفكر ، تقوم على حقائق الأشياء تحديدا أو تقديرا وليست على الشكل ولا على الظن ، كما تقوم على عمومية الأشخاص المكلفين وعمومية الأموال الخاضعة دون استثناء (١) تأييـدا للفقه القائل بتعميم الاخضاع للزكاة على الوجه الوارد فى مواطن كثيرة بالقرآن الكريم ٠ وان ذلك يؤدى بنا الى النظر فى بعض تلك الحالات نذكر منها على سبيل المثال زكاة الزروع والثمار ، لنجد اختلافا بين الأئمة (٢) فى تعيين ما يخضع منها للزكاة هل هى أشياء معينة بذاتها مما يقتـاته المسلمون أم هى كل ما يصبــلح قوتا لهم أم هى كل ما يزرع ويستنبت من الأرض ؟ ٠٠٠ ان البديل الأخير هو الذى يحقق معنى العمومية ، فترى الفكر المالى يتجه نحو هذا البديل من بين البدائل المعروضة ٠

واذا كان الفكر المالى فى الضريبة يمتدح نظام تجميع ايرادات الممول فى وعاء واحد (٣) لما فى ذلك من مزايا العدالة ووضوح صورة النتيجة المالية صافية حين تمتص خسارة نوعية ايراد نوعية أخرى ٠٠٠ فان الأمر يختلف فى الزكاة حيث يخضع كل نوع من الأموال مستقلا بنظامه لأن الوعاء فيها ايجابى باستمرار نظرا لأن الخاضع فى حالة المال المنقول المملـوك للمكلف هو صافى تمازج الأصل والنتاج ، ولا يتصور أن نتاجا سالبا يلتهم أصله كله أو مصدره بالكامل ، وحتى حينذاك فسوف يحدث الالتهام آثاره فى نوعية أخرى هى الأقرب الى أموال المكلف كما هو الحال بين العروض التجارية والأموال النقدية ، أى أن الامتصاص واقع فى مجمل الأمر على كل أمواله لا محالة ٠ وهكذا تبدو الصورة صافية وحقيقية لمركزه المـــالى معبّرة عن وعاء عادل للزكاة دون الحاجة الى ضرورة توحيـد الأوعيـــة المتباينة فى مكوناتها وطبيعتها ٠

ويستمر الفكر المالى يبحث فى ما قدمه لنا أئمة السلف الصالح ليستخرج منه الموقف الأنسب . فعلى سبيل المثال تراه يناقش قضية مدى اعتبار البلوغ والعقل والاسلام شروطا للخضوع . ولسوف يصل الى أن الزكاة تمثل خطًا فى طرفه الأول شعيرة تعبدية لا يخضع لها أصلا الا المسلم .. وفى طرفها الآخر نظام مالى للدولة ليس فيه اعتبار أى من البلوغ أو العقل شرطا واجب التوافر للخضوع : ذلك أن النظر لا يكون الى الشخص ، وانما الى المال وهو المتعلق به حقوق العباد . كما أن تطهير وانماء مال المكلف ـ وهما من حكم الزكاة ـ أمران لا يتوقفان على البلوغ والعقل ، فان رشيدا يمكن أن يوكل اليه أمر رعاية هذا المال والاتجار فيه .

كذلك يبحث هذا الفكر فى مدى أحقية أو التزام الدولة أن تجبى الزكاة من المسلمين الأجانب المقيمين بها . ولسوف ينتهى الفكر المالى الى أن أمة المسلمين أمة واحدة ، وأن عليهم أداء الزكاة الى بيت المال ، وعلى والى أمور المسلمين أن يتقبلها وينفقها فى مصارفها . وان تقطّع أمة الاسلام اليوم سياسيا الى ما يسمى بالدول ليس فيه من حيث الفقه الدينى ولا من حيث المبادىء الوضعية ما يرفع عن كاهل الدولة مسئوليتها عن جباية الزكاة من كل مسلم لا يتبع جنسيتها ما دام يدين لها بالولاء الاجتماعى .

ويبحث الفكر المالى أيضا فى مدى خضوع الشخص الاعتبارى للزكاة على أساس أن العباد هم أفراد طبيعيون يسألون عن أداء زكاتهم . ولسوف يتبين لهذا الفكر القائم على دعامتى المالية العامة والقانون أن الشخصية الاعتبارية ـ وهى من خلق القانون الوضعى ـ يمكن أن تقاس على نظام الخلطة المعروف فى زكاة الحيوان مما يستنبط معه تقرير اخضاع أموال الشركات المساهمة للزكاة متى كانت تلك الأموال ملكا لمسلمين ، ثم تقسيم قدر هذه الزكاة فيما بينهم كل بقدر نصيبه فى الوعاء المتجمع (٤) .

كذلك يبدو أمام الفكر المالى ـ وبوضوح ـ كيف أن الهدف التوجيهى الدائم للزكاة (التطهير والانماء) لا يتفق مع بعض المفاهيم القائمة فى علم الضريبة كتلك التى ترى ألا تفرض ضرائب على رأس المال الا استثناء (٥) .. .. بمعنى أنه لو تحققت لمكلف خسارة فى ماله المنقول التهمت أو امتصت بعضا من هذا المال ، فلا حرج على الزكاة ان هى

اقتطعت بعد ذلك بعضا مما تبقى له من الأصل فى نهاية الحـــول حتى لا يحرم هذا المال المتبقى من نعمة التطهير وبركة الانماء ، وذلك يقتضي أن يكون هذا المال حلالا فى أصله وفى كسبه فالله طيب لا يقبل الا طيبا ، وهذه صبغة الزكاة تختلف عن صبغة الضريبة التى تتجه عكس ذلك حين لا تقر ابعاد المال غير المشروع عن شبكة الضريبة كى لا تكافىء ـ بالاعفاء ـ ثمرة عمل غير مشروع ٠

والفكر المالى يهتم بوسائل الجباية وطرق تنظيمها ٠ وهـــذا الفكر يحدد الأساليب الفنية للاقرار بالمال الخاضع ، وطرق التحصيل ســـواء مباشرة أو بطريق الحجز عند المنبع ، ونوعية السداد ان كان نقدا أو عينا ، والتقديم أو التاخير فى أدائها وما يترتب على ذلك ٠ ولا بد من الانتفاع بذلك الفكر المتحصل عند خبراء هذا القطاع الفنى ، حتى يصل حق أصحاب الزكاة فى وقته لبيت المال وليتم انفاقه على مستحقيه بتوقيت مناسب ونظام ملائم ٠٠ وتمكن الاستفادة بما فى الفكر الضريبى من اجراءات كتتبع الذمة المالية (٦) للمكلفين منعا للتهرب من الربط ، واجراء الحجــز التحفظى والحجز التنفيذى منعا للتهرب من الجباية ، مع انكار التقادم لأن حق الله لا يسقط أبدا ٠ على أن تعبئة الشعور الروحى عند المسلمين حتى تتيقن قلوبهم من أن الزكاة مغنم يعجلون به لا مغرم يتاخرون عنه أو يفرون منه لهو أرقى أسلوب علمى فعّال باقل تضحية لمكافحة الفرار من الزكاة عنــد ذوى النفوس المريضة حتى تصح هذه النفوس ٠

كذلك يجدر بنا أن نشير الى أن انفاق الصدقات قد قيّدته وحـــددت أبوابه الشريعة السمحاء فى القرآن الكريم ، ويبقى لولى الأمــر التنظيم المالى فى هذا الصدد ٠ ولقد تثور تساؤلات حول هذا الانفاق ٠٠ هل جاءت الآية الستون فى سورة التوبة مقررة ترتيبا مسبقا لباب قبـــل باب ، أو أولوية لبند على بند ، وهل يسدّ باب باكمله قبل أن ينتقل الانفاق الى باب آخر ، أم أن حصيلة الزكاة هى قسمة بالسويّة على المتاح والممكن من الأبواب الثمانية التى وردت فى هذه الآية الكريمة ؟ ان الفكر المـــالى فى هذا الجانب يتسم بالمرونة وتقدير مصلحة الأمـــة ، وعلى الوالى أن يضع الأولويات والمقادير ويحدد المتاح والممكن من أبواب الانفاقات التى عينتها الشريعة ، وذلك بناء على معايير يراها تشبع حاجة المجتمع وأفراده من

أصحاب الحقوق فى الزكاة مستانسا برأى ذوى الفكر والتخصص الفنى فى هذه الأمور المالية خاصة وقد تبدلت أحوال البلاد الاسلامية من حيث تكاثر عدد المسلمين وتباين الظروف المعيشية بالنسبة لهم فى ظــل التطــورات الاجتماعية والاقتصادية المتناقضة في عالم اليوم • والأمل معقود دائما على ذوى الفكر المالى فهم الخبراء الذين يبحثون ـ فى ظل واقع كل عصر ـ قبل أن يعرضوا البدائل ويوصوا بالاختيار من بينها ، تاسيسا على دراساتهم الفنية لتتضح صورة المصالح الاجتماعية والاقتصــادية التى تتحقق عنـد البديل المختار • كذلك يحتاج الأمر الى مرونة فى تقدير أصحاب الحقوق فى الصدقات ، ولنا فى الفاروق عمر رضي الله عنه القدوة حين قضي بالا مصلحة للأمة وقتئذ فى أن يوزع من الصدقات على المؤلفة قلوبهم •

فن التنظيم المحاسبى :

تلك بعض الأمثلة للتدليل على أن للفكر المــالى دورا فى التنظيم التطبيقى للزكاة • أما الفكر المحاسبى ، فانه يهتم بكل ما يدور داخل نطاق التحديد العلمى لقيم الأموال الخاضعة بعد تعيينها وضبطها تفصيلا وتنويعا ، وبالحساب الصحيح لمقادير الصدقات فيها عينا ونقدا طبقا لمعدلات الشرع الحكيم •

ان الأموال لا تخضع للزكاة الا اذا تحققت فيها ملكية أصحابها لها الملكية التامة ، وكانت قابلة للنماء ، وبلغت ـ بعد الفراغ من الحاجة الأصلية ـ نصابا معينا • ويدخل فى نطاق الأموال الحقوق المالية على الغير كالديون المرجوة على الأملياء (الديون الجيدة) • فهى ـ عند جمهور الفقهاء (٧) ، وفى الفكر المحاسبى ، أوعية زكاة على الدائنين أن يؤدوها متى تحققت ملكيتهم لها قدرة ويقينا ، والا استبعد منها قدر الجزء المظنون (المشكوك فى تحصيله) لحين تمام تحصيله ، فوقتها يزكى عنه وفق آراء الفقهاء وهى مختلفة فيما بينهم • واذا كانت الديون وعاء زكاة الدائن ، فهى عند المدين تعد مما يخصم عند حساب وعاء زكاته وذلك من باب المقابلة المحاسبية منعا للتثنية على المال ، وتحديدا لصافى الطاقة الحقيقية عند كليهما • ويستثنى من اجراء الخصم وعاء زكاة الزروع والثمار لكون الوعاء فيها هو النماء ، والدين رأس مال مقترض ، وليس من الذوق المحاسبى أن يخصم رأس مال من نمائه ، أو أصل من فرعه ،

أو مصدر من نتاجه لعدم التجانس أو تماثل المستوى فى كل منهما .

هذا وتحسن التفرقة بين دين التجارة الناشيء عن عملية شراء أجلة ، وبين دين نقدى لسد حاجة أو لغرض التمويل ... ذلك أن دين الشراء ينشأ عن تعامل فى بضائع ، أما الثانى فينشأ عن قرض نقدى سواء داخل المشروع التجارى أو لحاجة نشأت عند المكلف . ولا يتصوّر فى الاسلام زيادة عند سداد دين نقدى حيث أن النقود المحلية ليست سلعة يبتغى الربح منها ، بعكس البضاعة التى يترتب على بيعها بالآجل تولد دين على المدين لدائنة ، فان الربح فيها يأتى من تقليب هذه البضاعة فهى محل تفاوت الأسعار من حين الى حين ومن مكان الى مكان ، ودينها متعلق بها مما يجعل هناك مجالا للفكر المحاسبى فى أن يبحث أمر تقويم دين المبيعات الآجلة فى نهاية الحول أهو على أساس قيمتها فى تاريخ السداد أم تاريخ التعاقد .

ويهتم الفكر المحاسبى فى تحديد وعاء الزكاة بالتفرقة أساسا بين ما يسمى بالمال المنقول وما يسمى بالمال العقارى . ويلاحظ أن الشرع الحكيم اذ يرى فى اختلاط أصول المال المنقول بفروعه (المصدر بالنتاج) وهما من نوعية متجانسة وطبيعة واحدة ما يدعوه الى جمعهما معا فى وعاء واحد دون تفرقة بينهما ، يرى العكس مع المال العقارى حين يلاحظ أن الذى يخضع فى حالة العقار هو الفرع (الناتج أو النماء) دون الأصل الذى يبقى بعيدا عن شبكة الزكاة ليؤدى مهمة الاثمار وتوليد الايراد . ولقد ترتب على ذلك تقرير التفاوت الكبير - من لدن المشرع - فى المعدلات بين زكاة المنقول وزكاة العقار .

واذا كانت كلمة الايراد - وهى تقابل تعبير النماء - تحتل فى الفكر المحاسبى عامة ، وفى محاسبة الزكاة خاصة ، ركنا أساسيا ، فانه يحلو للمحاسبين أن يؤسسوا مفهومين أو مذهبين لكلمة الايراد (٨) ، جاعلين على المسافة بينهما نقاط وصل عساها تجرى تقاربا أو ترقق من حدة الخلاف بينهما ، وهو خلاف بين التحديد والاطلاق . ويفهم التحديد على أنه قيد يدخل على الاطلاق لهدف معين . فالأصل اذا هو الاطلاق ، ثم يجيء التقييد ليحدث فعله . والاسلام هو الأصل ، وهو الحقيقة ، فلابد أن نتوقع للفظ الايراد أو

النماء فى الاسلام أن يجىء وفق ما عرف ـ فيما بعد ـ بالفكر المحاسبى فى مذهب الاطلاق (المذهب الفرنسي الحديث) دون ما قيد أو تحديد الا بامر أو نهى من الله ورسوله . ولسوف تكون لمذهب الاطلاق قيادة التوجيه نحو حل المشاكل التى تنشأ عند التطبيق المحاسبى للزكاة ... وعلى قمة تلك المشاكل كيفية تحديد اجمالى الايراد فى عروض التجارة باعتبار أنه يضم القيمة التقديرية للمخزون من السلع التى لم يتم بيعها حتى انتهاء الحول بجانب القيمة الواقعية للمبيعات ، ثم كيفية تحديد صافى الايراد باعتبار أن الصافى يعبّر عن الحقيقة ولا يجىء صافيا الا بعد خصم كافة المؤن من تكاليف وأعباء الأمر الذى يتطلب معه تحليل هذه المؤن بعد معرفة مصادرها والتحقق من صحتها ودقتها ... ذلك بالنسبة للنشاط التجارى والصناعى . أما بالنسبة للنشاط الزراعى ، فان الأمر يتعلق بتقدير كل من صافى الاستغلال عند المنتج ، وصافى الريع عند مالك الأرض .

وتفصيلا لما تقدم ، وبالنسبة أولا لمشكلة القيمة التقديرية للمخزون المتبقى آخر الحول ، فالمحاسبة المالية تتميز باتباعها سياسة الحيطة لأمور المستقبل وترى تقويم هذا المخزون بالأقل بين سعر تكلفة الحصول عليه وسعر السوق الحاضر وهو معدّ للبيع الفورى . ومن المحاسبين من يرى تقويمه بسعر التكلفة ما دام أنه يعبّر عن شراء لم يتم بيعه ، وتلك أمور متعارف عليها بين المحاسبين الماليين . أما فى محاسبة الزكاة فهناك الرأى المنادى من جمهور الفقهاء بتقويم ما تبقى من هذا المخزون السلعى دون بيع بسعر بيع الجملة فى السوق الحاضرة يوم استحقاق الزكاة (نهاية الحول (٩)) ، لأن أية زيادة فى قيمته حينئذ عن تكلفته انما تعبر عن نماء تقديرى تولّد وان لم يتحقق بعد بالبيع ، والنماء محل الزكاة لا يشترط فيه تحقق البيع ، وفى هذا يستوى التقديرى مع المتحقق فى ظل مذهب الاطلاق شريعة وفكرا . أما قضية توزيع الأرباح وارتباطها بالربح المتحقق فعلا ، فهى من قضايا المحاسبين الماليين وليست تخص محاسبى الزكاة .

وبالنسبة لصافى الايراد أو النماء ، فان كل المؤن الممثلة للعناصر التى تفاعلت لتوليد الايراد مضافا اليها خسائر الأحداث المتحققة متى

تعلقت هذه وتلك بالمال الخاضع للزكاة ، فانه يخصم من الوعاء الاجمالى القدر المنسوب منها الى الحول الخاضع وبالقيمة الحاضرة وقت حصول المؤنة أثناء الحول احتراما لمبدأ استقلال السنوات المحاسبية بدون النظر الى احتمالات المستقبل الغيبية بقصد تامين هذا المستقبل ، فالتامين سياسة مالية بحتة تخص المستقبل لا الحاضر ، وأسلوب لمحاصرة الغيب أو مقابلته ، والمؤمن غير مامور به حتى يعتبره تكليفا ينقص من تقدير نماء حاضره ما لم ينكشف هذا الغيب أمامه ويؤمر بالتخطيط له . وبناء على ذلك ، وبلغة المحاسبين ، لا يقدّر المكلف لهذا التحوّط مبلغا يخصمه عند حساب الوعاء الصافى لزكاة ماله .

ولما كان صافى النماء هو حقيقته ، فلا يدخل فى المؤن ما يفترض منها نظريا غير واقعى ... ذلك أن الافتراض قيد على الحقيقة يشوّه وجودها ، فلا تستبعد أتعاب افتراضية لصاحب المشروع ولا تكلفة للوقت الضائع عند حساب وعاء الزكاة . كذلك تثور العديد من التساؤلات فى موضوع قياس الايراد حول معالجة مسائل فرعية كالاستهلاكات ، والمخصصات ، والنفقات والمكاسب الايرادية وهل تحسب وفق الاساس النقدى أو أساس الاستحقاق .

وقبل أن نلقى نظرة على تلك التساؤلات ، نود بداية أن نشير الى أن أهل الفكر المحاسبى يتخذون مصطلحات فنية للدلالة عندهم على مفاهيم معينة ، فيقولون هذا موجود أو أصل ثابت ، وذاك متداول أو عامل . وبالمثل عند المطلوب أو الخصم . ثم يقررون أن الأصول المتداولة تكون – هى أو صافيها بعد استبعاد الخصوم المتداولة – ما يسمى برأس المال العامل أو صافيه . ومثل هذه المعادلات المحاسبية تصلح بلغة زماننا هذا للتعبير الفنى عن أحكام فقهية ، كما اذا قلنا ان وعاء زكاة التجارة – وهو كل ما يعد للبيع كما أمر الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والاسلام (١٠) – أى كل ما يدخل من العناصر فى سلسلة العمليات التجارية من لحظة الشراء والانفاق الى نهاية تحصيل قيمة المباع ، يعادل صافى رأس المال العامل الذى يتميز كل عنصر فيه عن المال الثابت فى مقدار الأجل ... فما كان أجله من تلك العناصر حولا واحدا أو أقل فهو يدخل – في معادلة وعاء الزكاة – تحت مكوّنات رأس المال العامل أو

صافيه ، وما تجمّد فى حسابه لأجل يطول عن حول كامل فهو مال ثابت لا يدخل فى سلسلة الاعداد للبيع التجارى ، وانما يعتبر اما بالطبيعة عاملا على الانتاج ، أو بالفعل عاطلا عن التداول ، لذا فهو يتسم بالثبات النسبى ، ولا يدخل فى الوعاء الخاضع للزكاة . وهكذا تعامل الأرباح التى تولّدت خلال الحول ان هى رحّلت الى أصلها ، أعنى حساب رأس المال ، فهى خصم ثابت ، أو ان هى جمدت كلها او بعضها دون توزيع على أصحاب المال فى حساب كالاحتياطى ، صارت فى جميع الاحوال الى خصم ثابت وليس الى خصم متداول ، وبالتالى فلا تدخل مثل هذه الأرباح فى معادلة صافى رأس المال العامل ، وهى المعادلة التى نجد عناصرها على قائمة الموازنة الممثلة للمركز المالى لتلك الأشخاص .

واذا أمكن لجميع عناصر المركز المالى المتوازنة الجانبين أن تندرج محاسبيا اما تحت العناصر المتداولة أو تحت العناصر الثابتة ، فان نتيجة ذلك رياضيا هى أن الوعاء يمكن أيضا أن يستخرج عن طريق معادلته بصافى الخصوم الثابتة أى بعد أن تستبعد منها الأصول الثابتة : فلو رمزنا الى الأصول الثابتة برمز (أ ث) شاملة عوامل الانتاج وتكاليف المشروعات طويلة الأجل من غير عروض التجارة المعدة للبيع ، والى الأصول المتداولة برمز (أ م) ممثلة لعناصر سلسلة حركة التجارة من نقطة الشراء والانفاق الى تمام تحصيل قيمة المباع ، والى الخصوم الثابتة برمز (خ ث) شاملة لحقوق أصحاب المشروع المستمر من رأس مال مستثمر وأرباح واحتياطيات وما الى ذلك بالاضافة الى القروض طويلة الأجل ، واذا رمزنا الى الخصوم المتداولة برمز (خ م) شاملة للديون قصيرة الأجل والمستحقات من المصروفات أو المقدمات من الايرادات ، ثم صوّرنا بعد ذلك شكلا مبسطا لقائمة مركز مالى عند مكلف فى آخر الحول ، لبدت الصورة كالآتى :

أ ث	xxx	خ ث	xxx
أ م	xxx	خ م	xxx
	xxx		xxx

ويتصور ان اى عنصر فى القائمة المالية المتوازنة محاسبيا سيندرج تحت واحد من هذه الرموز ، فان المعادلة الرياضية لوعاء زكاة التجارة تكون :

أ م - خ م أو خ ث - أ ث

ولقد جرى التطبيق العملى بمصلحة الزكاة بالمملكة العربية السعودية - حيث تطبق الدولة نظام الزكاة - على أساس صافى الخصوم الثابتة عند تحديد وعاء زكاة التجارة • وأرجو ملاحظة - فى التمييز بين المتداول والثابت - أن الدين على المكلف عن عملية تجارية هو دين قصير الأجل يستخدم فى اقتناء أصل متداول مثل شراء البضاعة بالأجل فهو اذا من الخصوم المتداولة ، فى حين أن الدين النقدى للتموين هو دين طويل الأجل يستخدم فى اقتناء الاصول الثابتة ، فهو حينئذ يعد من الخصوم الثابتة •

هذا ويلاحظ ان الأمر فى المعادلتين يحتاج الى تحليل الأرباح وما يقابلها فى الأصول المتداولة من نقدية وخلافه بحيث اذا تبين انها تتضمن بعضا من الفائدة الناتجة عن بيع بعض الأصول الثابتة وجب استنزال هذا المستفاد من جانبى المركز المالى ليستقبل حولا جديدا ، لأنه - ان عد نماء - فلا ينسب الى رأس المال العامل وعاء الزكاة ، وانما الى رأس المال الثابت المتمثل فى الأصول الثابتة ، وبالتالى لا يؤثر على وعاء زكاة التجارة فى أى من المعادلتين السابق الاشارة اليهما •

ومن المقرر فى هذا المجال ما لاحظناه من أن حساب رقم الاستهلاك الصناعي للأصول الثابتة بقيمتها الحاضرة لا يثير - فى مجال محاسبة زكاة التجارة - أى اشكال ، لأن رقما ما لهذا الاستهلاك سوف ينتهى الأمر به اما الى انقاص قيمة هذه الأصول مقابل انقاص بنفس القدر فى الخصوم الثابتة سواء ضمن رقم رأس المال اذا اندمج فيه الربح (الموجب أو السالب) أو استقل الربح بنفسه كخصم ثابت ، واما الى انقاص فى الأرباح وزيادة فى مخصص الاستهلاك بنفس القدر وهما بندان معا من بين بنود الخصوم الثابتة ؛ وبذلك لا تتأثر أى من المعادلتين بقدر قيمة هذا الاستهلاك ضئيلا كان أو مبالغا فيه •

ولو عدنا الآن للنظر فى التساؤلات السابق الاشارة اليها ضمن الحديث عن صافى الايراد ، لتبيّن لنا أن المخصصات ـ بالمفهوم المحاسبى المميز لها عن الاحتياطيات ـ هى مؤنة محاسبية وقعت تأكيدا أو ترجيحا وان لم يتم حتى نهاية الحول الكشف عن مبلغها تحديدا ، فيكون رقمها عن طريق التقدير المبنى على التوقعات والظن الشخصي ، وهذا لا يغير من طبيعة كونها من المؤن واجبة الخصم ما دامت متعلقة بالمال الخاضع وأن الحدث وقع فى داخل الحول • على أن المخصص للزكاة ليس مؤنة على وعائها لأنها شعيرة تعبدية تتعلق بذمة المسلم شخصيا حتى ولو ضاع المال الى حين ، فضلا عن أنه ليس بنفقة داخل الحول وانما هو من الآثار الناشئة بعد انتهاء الحول يسارع المؤمن الى تقديمه مغنما لا مؤنة ولا مغرما •

أما عن النفقات والمكاسب الايرادية ، فان أساس الاستحقاق هو الصحيح فى الاتباع عند تحديد وعاء الزكاة ، وذلك لأن الفرق بين الأساس النقدى وأساس الاستحقاق انما يمثل حقا قصير الأجل هو للمكلف ان تعلق الأمر بمصروف مقدم أو ايراد مستحق ، فيكون أصلا متداولا له • وهو عليه ان تعلق الأمر بمصروف مستحق أو ايراد مقدم ، فيكون خصما متداولا عليه • ولا شك أن المتداول من الأصول أو الخصوم يدخل فى معادلة صافى رس المال العامل الخاصة بوعاء زكاة التجارة ويؤثر على حجمها وقدرها •

ثم هناك مشكلة المشاكل فى عصرنا الحاضر وهى تقلبات أسعار العملة ، وهذا موضوع اقتصادى فى الدرجة الأولى يهتم به المحاسبون لأنهم يتعاملون فى أرقام وحدات هذه العملة • وقد يتعمد المحاسبون التقليديون الى الهرب من هذه المشكلة دفعا لها ، فى حين يثير الآخرون أفكارا حول هذه القضية دون أن يصلوا الى قرار مكين يقيمون عليه ترجمة صادقة لأحداثهم الاقتصادية ونتائجها فى سجلاتهم ••• ولكن يبقى دائما أن عليهم دورا فى هذا المضمار ، فليتعمق الفكر المحاسبى للوصول الى جذور هذه المشلكة ويرسم لنا فيها علاجا • ان النقود فى داخل الدولة اذا ما اعتبرت مقياسا وتعبيرا للقيم عند التبادل ، فان انخفاض قيمتها أو ارتفاعها بين الماضي والحاضر يحدث ولا شك نوعا من التضليل فى تصوير حقيقة الحسابات والقوائم المالية للمشروعات (١١)

ان تجاهل الفكر المحاسبى ذلك الانخفاض أو هذا الارتفاع وما يحـــدثه فى الحاضر من زيادة أو نقص فى أثمان عناصر قائمة الموازنة بالنسبة الى الماضي • على أن الأمر يتطلب ــ عند المحاسبة على وعاء الزكاة ــ التمييز بين الزيادة أو النقص فى قيم الأصول المتداولة ، وبين الزيادة أو النقص في قيم الأصول الثابتة نتيجة لاعادة التقويم اذا ما تقلب سعر العملة المحلية • ذلك أن التعديل فى الأصول عامة بسبب اعادة التقويم يقابله تعديل مماثل فى الخصوم الثابتة بالذات وهو نوع من النماء التقديرى (ايجابا أو سلبا) فى حقوق صاحب المشروع • فاذا كان التعديل فى الأصول المتداولة بالذات ، فلسوف يعدّل الوعاء بقدر مماثل ، وذلك حسب أى من المعادلتين فى زكاة عروض التجارة •

واذا اكتفينا بهذا القدر الموجز كأمثلة محاسبية فى قطـــاع زكاة عروض التجارة ، فان قطاع زكاة الزراعة هو مجال آخـر يلعب الفـكر المحاسبى دورا فيه • فالرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام يأمـرنا بصدقة العقار بمقدار العشر فيما سقت العين أو السماء ، وبنصف العشر فيما سقى بالساقية • وكأننا نستنبط فى هذا المجال أن مؤنة السقاية تساوى نصف الوعاء الاجمالى • ويثور فى هذا المقام تساؤل يتعلق بالمقصود العميق للسقاية ، وهل هى ذات البند بمسماه المتعارف عليه ــ أم هى جزئية من جزئيات المؤن يقصد بها أن تعبر عن كل المؤن حيث كانت السـقاية ــ فى عهد الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام ــ هى أهم وأوضـح المؤن والتى يختلف مبلغها باختلاف الوسيلة فيها • واذا كان للفكر المحاسبى ــ أو عليه ــ أن يجتهد ، فلربما توصل الى الأخذ بالمقصود الثـانى الذى يتفق وحقيقة الأشياء ، الأمر الذى يدعونا اليوم الى البحث فى بقية المؤن التى ساهمت ايجابا أو أحدثت سلبا فى توليد الايراد الاجمالى • وحينئذ لا يكون هذا الفكر قد حاد عن الحكمة التى توخاها الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام ان هو ــ أى الفكر ــ أخذ بنظرية تقـــدير الايراد الاجمالى (النماء الكلى) ثم حساب كل المؤن حتى لحظة بدوّ قوة الزرع واستطابة الثمرة ــ وهى على حد التعبير الحديث لحظة الواقعة المنشئة لحق الزكاة ــ مع استبعاد كل انفاق يتم بعد هذه اللحظة • وعندما نتوصل الى صافى الوعاء يلتزم المنتج بعشر صافى الاستغلال الزراعى • ولعـل ذلك يكون توفيقا بين الآراء المختلفة للأئمة فى هذا الأمر (١٢) ••• هل

الزكاة على قيمة النماء الكلى للزرع أم الصافى ، ومتى يكون العشر ومتى يؤخذ نصف العشر ... وأغلب الظن أن التطور العلمى فى التحليل المحاسبى سوف يسمح باتباع هذا المسلك اليوم فى حساب وعاء زكاة الزروع والثمار .

واذا كان المألوف عند المنتج الزراعى ـ ان كان مستأجرا للأرض ـ أن يتفق على مقدار ايجارها مع المالك ، ويحسب هذا المقدار من المؤن التى تخصم من وعاء الزكاة ، فمن باب منع التهرب ـ وهو مبدأ مالى ـ يتجه الفكر المحاسبى الى تحديد وعاء زكاة على المالك المؤجر بقدر الايجار المحسوب مع المستأجر وبنفس معدل العشر حتى يجىء قدر الزكاة على العقار واحدا لو كان المنتج والمالك شخصا واحدا ، على أن يتم تقسيم الوعاء المشترك بينهما على الصورة الحقيقية وذلك متى تجاوز قدره نصابا واحدا دون تفريق بين مجتمع ، قياسا منا على خلطة الماشية فى شريعة الزكاة .

وفى كل الفكر المحاسبى فى قطاعات التجارة أو الصناعة أو الزراعة أو غيرها ، يعتمد التطبيق ما أمكن على أداة الدفاتر وعلى النظم الفنية المتبعة ـ فى عصرنا هذا ـ فى تسجيل الأحداث اليومية ونتائجها . والمحاسبون فى هذا الصدد يتكلمون عن أمانة الدفاتر وانتظامها ، ويرتبون آثارا ملزمة فى حالة توافر أو عدم توافر تلك الأمانة وهذا الانتظام . وأمانة الدفاتر أو عدمها ليست قرينة قاطعة على أمانة صاحبها أو عدمها ، حيث أن المألوف هو أن الدفاتر تبقى فى يد غير يد من يمتلكها خاصة فى المشروعات الواسعة أو الشركات الاعتبارية أو حتى فى المشروع الفردى ما دام المكلف ليس خبيرا بنظام الحسابات فيها ولا قائما بنفسه عليها . والآثار المترتبة على أمانة الدفاتر هى أن ما جاء بها واجب التصديق والاعتداد به أساسا ، وعلى الدولة ـ وهى الطرف الآخر فى العلاقة المالية ـ العبء فى أن تثبت عكس ذلك ان شاءت . وان العكس صحيح ، فلو اتضحت عدم الأمانة لصار للدولة حق التقدير الاجتهادى وعلى المكلف عبء اثبات ما يخالف ذلك . ولا شك أن الدفاتر الأمينة المنتظمة هى خير أداة عند المحاسبين يعتمدون عليها لقياس الأموال الباطنة مثل عروض التجارة ، والأموال الظاهرة كنتاج العقارات اذا بلغ الوعى الدفترى مبلغه وسمحت ظروف المكلف بامساك الدفاتر . وتثبت الأمانة والانتظام فى الدفاتر بمعايير يعرفها أهل المحاسبة عن علمهم وخبرتهم .

اذا ما انتقلنا بعد ذلك الى الحديث عن حساب القدر الواجب من الزكاة ، رأينا الاسلام يدعو بداية الى التخفيف عن كاهل المكلف والرحمة به عند تقدير الوعاء (١٣) ٠٠٠ فما يعتبر ـ عند بعض الفقهاء ـ محل حاجة أصلية كان كالمعدوم (١٤) الذى عنه تجنب الزكاة ٠ والحاجات الأصلية هى ما لا غنى للفرد عنها لحياته وحياة كل من يعول ، وهـذا أمر يقابل ما هو معروف فى علم الضريبة بالحد الأدنى الواجب تجنيبه من وعائها لمقابلة التكاليف الأساسية لمعيشة الممول وأعباء حياة عائلته ٠ وذلك أمر يختلف عن النصاب الذى اذا لم يرتفع اليه قدر الوعاء فلا زكاة، وليس مرد ذلك ـ فى رأينا ـ لحاجة المكلف الى هذا النصاب الضئيل الذى لا يسد الحاجة الاصلية عنده هو وعائلته وقد تختلف ظروف مكلف عن ظروف مكلف آخر ، وانما لأن ما دون حد النصاب أضعف من أن يخضع ، وأكثر كلفة نسبيا لو خضع ، والمراد للخضوع هو القوة وليس الضعف ٠

وأخيرا ، وليس آخرا ، فانه يبدو أن موضوع المعدلات ليس للفكر المحاسبى دور فى مناقشته ، فذلك من الحكم الخافيـة أسرارها على العباد شانها شان عدد الصلوات وركعاتها وشان المقادير فى أحـكام المواريث وما الى ذلك ٠ وهذه المعدلات ليست مرتبطة بظروف مؤقتة فتتغير ، ولا تتخذ سلاحا لاحداث آثار اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية معينة شأن الضريبة ذات الهـدف التوجيهى ، وكل الذى نلاحظـه فى المعدلات ـ بعد ذلك ـ التمييز بين معدلات الزكاة فى الأموال المنقولة المفروضة على الأصل والنماء ، ومعدلات زكاة الأموال العقارية المفروضة على النماء وحده ٠ كذلك نلاحظ نسبية المعدلات عمـوميا ، ذلك أن الاسلام ليس بحاجة الى تصعيدها حيث تنتفى فيه حكمة التصـاعد ، فلا طبقات اتسعت بينها الفوارق ، ولا حاجة لبيت المـال الى تزايد ايراداته من حصيلة الزكاة طالما أن للوالى حق التوظيـف على أموال الأغنياء متى أحست خزانته بالعطش المالى لتوفية مصـارف الزكاة ومتطلبات أخرى عن نطاق الزكاة ٠

الاصطفاء من بين آراء الأئمة :

واذا كانت هناك أمور أخرى عديدة لمزيد التدليل على أن للفكر

دورا في التنظيم المالى والمحاسبى عند تطبيق الزكاة ، فاننا نكتفى بالقدر الذى سقناه على سبيل المثال والايضاح ـ الا أننـا نود الآن أن نشد الانتباه الى ما يرجى من الفكر المالى والمحاسبى أن يقدمه فى خدمة الشريعة السمحاء حين يضع أمامه أحكام الفقه كما عرضها أئمة المسلمين ليصطفى من بينها ـ على ما بها من الاختلاف الظاهرى ـ ما يبـدو الأنسب عند التطبيق . وهذا جهد آخر مشكور لهذا الفكر فى ميـدان التنظيم عند تطبيق الزكاة يقدمه لأهل الاجتهاد فى الفقه الاسلامى . وليس فيما نقول دعوة الى بدعة جديدة باسم الفكر ، فانه مقيد باحكام هذا الفقه كما قدمها لنا أولئك الأئمة أنفسهم . ولكن الجهد فى الترجيح أو الميل الى رأى عن رأى انما دافعه الرغبة فى التنظيم الأمثل بناء على خبرة وصل اليها الفكر المتخصص فى شئون المال والمحاسبة .

ولقد سبق فى هذا البحث عرض بعض الحالات التى كان للفكر المالى والمحاسبى رأى فى اصطفاء الحكم الأنسب من بين الأحكام التى قدمها لنا فقهاء السلف الصالح رضي الله عنهم ، منها حالة اشتراط البلوغ والعقل عند المسلم للخضوع ، وحالة تعيين ما يخضع لزكاة الثمـار والزروع ، وحالة حساب وعاء زكاة الأرض وتكاليفه للوصول الى الصافى ليتسنى تثبيت معدل العشر فى كل الأحوال ، ثم حالة معالجة الديون عند تحديد وعاء زكاة الدائن والمدين .

ثانيا ـ الاجتهاد فى استنباط الأحكام بالنسبة للصور المستحدثة فى الأموال :

ان تطور الحياة قد استحدثت معه ألوان فى صور المال وفى ظروف كسبه لم تكن معروفة ، أو واضحة الملامح ، أمام فقهاء السلف الصالح عندما دوّنوا لنا الأحكام الشرعية لركن الزكاة . وعلى هذا فليس لدينا اليوم نصوص مباشرة ومحددة تحكم معالجة هذه الصور ، وان كانت الشريعة الاسلامية قد زخرت ـ ولا ريب ـ بالأحكام الكليـة فى مادة الزكاة مما يمكن معه عن طريق الاجتهاد عامة والقياس خاصة استنباط الحكم الشرعى فى كل ما استحدث من تلك الصور . وان الاسلام العادل والصالح لكل زمان انما يكتسب هاتين الصفتين عن طريق اتاحة الاجتهاد

الذى يعتبر المصدر الأخير للتشريع بما يتضمنه من قياس واستحسان وجلب المصالح ودرء المفاسد . ولئن كان الشرع الحكيم له اشتراطات فيمن يجوز أخذ الاجتهاد عنه ، فان ما يسوقه الفكر المالى والمحاسبى فى هذا المقام لا يعدو أن يكون بمثابة توصيات يقترحها ، أو بمثابة القاء الضوء على الحالات المستحدثة بما فى يده من وسائل الكشف الفنى تاركا المجال لأهل الاجتهاد أن يقرروا الأمر فى نهاية الأمر .

ليس أمام الفكر المالى والمحاسبي - وهو يبحث فى الألوان المستحدثة من صور المال ... ما حكم الشرع فيها ، وكيف يقيسها ... - الا أن يعتمد على قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص دون خروج بذلك عن دائرة الاجتهاد الفقهى باحثا فى مدى اشتراك العلة فى المقيس والمقيس عليه ... حيث أن القياس عدالة عند الحكم على تلك الصور .

ومن بين القضايا المستحدثة المعروضة ، ننتقى قضية زكاة كسب العمل وقضية الزكاة على النماء من العقارات المبنية ومن ملكية العقارات المزروعة ، وذلك باعتبار هاتين القضيتين على قمة المشاكل المتطلعة فى حيرة الى تقدير أهل الفقه الحكم بالنسبة لهما .

ان هاتين القضيتين متعلقتان بالزكاة على النماء وحدة دون تخالط الأصل معه ، حيث أن زكاة العقار لا تكون الا على نمائه ، كما أن العمل - وهو مصدر كسبه - ليست له قيمة رأسمالية متصوّرة أو محددة يمكن أن يؤخذ قدرها فى الحسبان مع النماء عند الخضوع . ولقد يبدو بسبب ذلك مدى التشابه بينهما وبين زكاة الزروع والثمار :

(أ) فحين يبحث الفكر المالى فى كسب العمل يجده شاملا لأرباح المهن الحرة وكذلك المرتبات وأجور العاملين التى تنشأ أساسا كثمرة لعقد العمل بين العامل وصاحب العمل.. ومن الواضح تغاير طبيعة هذه المرتبات والأجور مع ما كان يتقرر من أعطيات أيام الاسلام الأولى حيث كانت تخرج من بيت المال كارزاق ومعاشات لا تخضع للزكاة لكونها مالا مستفادا - كالهبة - يعتبر بمثابة تمليك جديد أقرب الى رأس المال القابل للنماء فلا يخضع الا اذا استوفى شرط الحول يحسب من يوم الاستفادة ، ثم ان هذه الأعطيات لم تكن نماء متصلا

ولا منفصلا لمال مستثمر أو جهد مبذول ، بل كانت خارجة من أموال الجزية والخراج لتقسّم بالسّويّة بين الكبير والصغير ، والذكر والانثى فى ظل اعتبار القدر الذى تصلح به معيشة كل فرد منهم ، وما دامت الأجور والمرتبات تغاير الأعطيات من حيث طبيعة ومصدر كل منهما ومن حيث اختلاف الحكمة المتوخاة فى تقريرهما (١٥) ، فلا محـل لاعمال القياس على الاعطيات ، وبالتالى لم يصح اعفاء الأجور والمرتبات اليوم من شرف المساهمة فى تمويل الصدقات لأن الأصل هو أن كل نماء لابد أن يخضع للزكاة تحقيقا للعمومية فى مفهوم العدالة المالية . واذا كان الاجتهاد هنا يقوم على اساس القياس ، فان القياس هنا يصح عـلى زكاة الثمار ، وهل المرتبات والأجور الا ثمار تتكرر داخل الحول عـن جهد بشرى يعدّ مصدرا مشروعا للنماء فى ميادين أخرى خاضعة أوعيتها للزكاة بلا خلاف مما يتطلب الأمر معه اخضاع مرتبات اليوم على اساس صافيها ـ بعد استنزال تكاليف تحقيقها منها . على أن تؤدى زكاتها يوم حصادها ، وهو لحظة وضع الأجور تحت تصرف العامل المستحق لها . ويراعى ـ بالقياس على زكاة الزروع والثمار ـ أن يخصم من وعاء زكاة المرتبات قدر حكمى يعادل ما هو مشغول بالحاجة الاصلية يقدرها ولى الأمر كأن يضع جداول حكمية للتكاليف الأساسية لمعيشـة المكلف ومن يعولهم حتى اذا ما تبقى بعد ذلك ما يعادل النصاب الشرعى أو يزيد خضع هذا الباقى للزكاة . أما ما يدخر من تلك الأجور والمرتبات ليستقبل حولا جديدا يحسب من يوم وضعها تحت تصرف العامل ، فانه يدخل عند نهاية هذا الحول فى وعاء زكاة النقدين دون أن يكون فى ذلك تثنية مذمومة لأن الفكر المحاسبى يرى أن الذى خضع أول مرة هو النماء ، بينما الذى خضع فى المرة الثانية بعد مرور الحول هو رأس المال ، فلا تثنية هنا فى الزكاة لاختلاف الأصل عن النتاج من حيث طبيعة كل منهما ومركزة بين الأموال. ثم اذا كان الامر من باب القياس على الثمار الزراعية ، فاننا نلاحظ أنه اذا تحققت هذه الثمار وخضع صافيها لزكاة العشر ، ثم حوّلها مالكها الى نقود سائلة وحال عليها بعد ذلك حول جديد ، فلا خلاف على دخول هذه النقود ضمن وعاء زكاة النقدين فى نهاية الحول التالى لحصاد الثمار الأولى .

وتوكيدا لوجهة النظر القائلة بخضوع كسب العمل بنوعيه للزكاة ،

فانه يحسن القول بأن الفكر المالى والمحاسبى لا يفرّق بين نماء تولّد عن المال المستثمر وبين استفادة تحققت عن مصدر العمل من حيث مبـــدأ الخضوع ذاته ما دام أنه ليس هناك اجماع فقهى يعارض هذا الفكر . ومع أن الزكاة تسمى زكاة المال وليست زكاة العمل ، وان الواضح فى وعائى زكاة النقدين وزكاة التجارة أنهما يشملان النماء المتحقق فى خلال الحول يحسب وكأنه ـ فى رأى عديد من الفقهاء ـ تحقق من أول الحول ليضم الى رأس المال ويخضع المجموع للزكاة دون انتظار لمرور حول جديد ... الا أن النماء فى هاتين الزكاتين لم يتحقق من تلقاء نفسه بل مصـــدره استعمال أو تقليب هذا المال الأصل . فالعمل اذن أحد مكوّنات النماء هنا ، ومع ذلك فلم يجزأ النماء ليخضع بعضه ويعفى بعضه ، بل ان كله يدخل فى الوعاء بمجرد انتهاء الحول دون انتظار لانقضاء حول جديد . وعلى ذلك يتبين أن نوع المصدر ـ ان كان رأس مال أو عمل ـ وكذلك عدم مرور حول كامل على تولد أجزاء النماء ليسا مانعين للزكاة بمجرد انقضاء الحول الأصلى ... ثم أليست طاقة البدن عند الانسان باعتبارها مصدر كسب عمله نعمة يجب عليها الشكر لا تقل فى ذلك عن نعمة المال مصدرا ونماء ؟ ... ان الحول الذى يتمسك باشتراطه لاخضاع كســب العمل ليس الا قرينة على تمام النماء حين يكون الوعاء هو المصـــدر أو المصدر متضما اليه نماؤه . أما اذا كان الوعاء هو النماء وحده كمـا هو الحال بالنسبة لزكاة الزروع والثمار أو المرتبات والأجور ، فان حـــق الزكاة يؤتى يوم الحصاد لاكتمال النماء الفعلى دون حاجة الى قرينـــة تقديرية .

ثم ان الفكر المحاسبى ـ اذ يقرر خصم اجور العاملين واتعاب المهن الحرة المدفوعة والمستحقة من وعاء زكاة المال عند صاحب العمل ـ يرى من باب المقابلة المحاسبية خضوع هذه الأجور والأتعاب فى أيدى أصحابها لأن الاعفاء فى يد يقابله خضوع فى يد أخرى والا انفلت مال يمثل قطاعا كبيرا فى المجتمع كبيرا فى المجتمع الاسلامى فرارا من أداء الحق الذى عليه لمستحقيه .

واذا كان البعض يوصي بالتمييز فى معدلات الزكاة حسب مصـادر الأموال كما هو ملحوظ فى الأفكار الضريبية المنادية بالتفرقة بين مال مصدره رأس المال ، وآخر مصدره العمل ، وثالث مصـــدره خليـــط

الاثنين ، فان للوضع يختلف في مادة الزكاة ٠ ولم أقتنع بالرأى القائل بتقدير معدل زكاة كسب العمل بـ ٥ ٪ (١٦) أو ٢½ ٪ (١٧) بدلا من العشر على صافى الايراد (النماء) بحجة التخفيف عن كاهل هـذا الكسب ٠٠٠ ذلك أن الاسلام لم يحدد نسبه الـ ٢ ½ ٪ أساسا الا لما كان وعاؤه النماء المزوج بمصدره٠ وما كان كسب العمل ـ كنماء ـ ليقاس على النقود ـ كمصدر ـ حتى ولو كان النماء نقودا ، وان لم يكن بالضرورة كذلك دائما ٠ أما معدل الـ ٥ ٪ فان كان المقصود به هو العشر أساسا ثم خفّض الى النصف لمقابلة التكاليف حكما ، الا أن الحقائق أصدق دائما من الحكميات ، وخصم التكاليف الحقيقية قبل اخضاع الوعاء للعشر هو اجراء أدق ، فهو أصح ٠ ولقد تثار قضية الرحمة بالعمل حيث يتناقص جهد الانسان تدريجيا كلما انقضت به الايام مما يحتاج الأمر معه الى تعويض هذا النقص ، الا أن قضية التعويض هذه تدخل ـ أساسا ـ فى نطاق بحث تحديد الأجر ، وليس فى تحديد معدل الزكاة٠ على أنه تحسن بنا الاشارة مرة أخرى الى جواز اعفاء جزء من صافى كسب العمل بقدر ما يراه ولىّ الأمر لازما لتوفير الحاجات الشخصية للمكلف ومن يعول ، حتى اذا ما صار الباقى ـ محسوبا عن الحول كله ـ يعادل النصاب أو يزيد ، حوسبت عليه الزكاة ٠

واذا كانت الواقعة المنشئة لزكاة كسب العمل بنوعيه هى تولد الايراد بالنسبة للمهن الحرة ، ووضع الايراد تحت تصرف العامل بالنسبة للمرتبات والاجور ، فان الفكر المالى والمحاسبى يدعو ـ تيسيرا على المكلف وتقليلا للكلفة على الدولة ـ الى الأخذ فى التطبيق بمبدأ السنوية بحيث تسوى زكاة كل من المهن الحرة والمرتبات والأجور فى نهاية الحول ، دون أن يمنع ذلك من أداء دفعات مؤقتة من الزكاة على المرتبات والأجور أولا بأول (شهريا مثلا) على أساس محاسبة مبسّطة ليس فيها اعتبار لمسالة النصاب حتى تتم التسوية النهائية بحساب أكمل وذلك مع آخر دفعة يتقاضاها العامل من رب العمل ينتهى بها الحول الهجرى ٠٠

(ب) وبالنسبة لفرض الزكاة على صافى ايرادات المبانى وصافى ايرادات الملكية الزراعية ، فان القياس يكون على زكاة الزروع والثمار

كذلك . ولقد كان الشائع – فى ما مضي – شغل العقارات لا تأجيرها للغير مما اعتبر معه أنها مشغولة بحاجة أصلية للمكلف ، فلم تخضع للزكاة لعدم توافر العلة وهى النماء . ولا ينبنى على ذلك أن تعفى صافى ايرادات التأجير بلا نص أو قياس بعد أن تحقق النماء بالفعل لدى المالك ومبدأ العمومية يطل على ميدان التطبيق ، بالاضافة الى ان هناك من فقهاء السلف الصالح (١٨) وبعض العلماء المعاصرين من رأى تزكية هذا الايجار فور تولده ... انما نشير – فى هذا المقام ولتحقيق توازن المحاسبة على الزكاة – الى جواز خصم تكلفة السكنى الفعلية للمكلف ان كانت خارج العقار المملوك باعتبارها من ضمن حوائجه الأصلية وذلك من صافى وعاء زكاة المبانى .

ويحسب ايراد التأجير فى حالتى المبانى والأراضي على أساس الصافى بعد خصم التكاليف المتحققة خلال مدة النماء ليخضع الوعاء الواحد لمعدل العشر . ولقد سبقت الاشارة فى مجال زكاة الزروع الى أنه ما دام أن المنتج الزراعى غير المالك يحق له – محاسبيا – خصم الايجار الذى يؤديه من صافى النماء ، فيتعين من باب المقابلة المحاسبية أن يزكى مالك الأرض عن قيمة هذا الايجار استكمالا لحقيقة الوعاء الأصلى – وهى قيمة ثمار الأرض – الذى يصير تقسيمه بين المالك والمستأجر ، على أن يربط على مالك الأرض قدر الزكاة يوم تولد الثمار واستطابته .

أما بالنسبة لمالك العقار المبنى ، فانه اذا ما قام بتأجيره للغير ، وجبت عليه الزكاة – فى رأينا – يوم أن يولد حقه قبل مدينه المستأجر ... ذلك أن العبرة بالتولّد والنشوء وليست بتحصيل النقود .

خاتمـــة :

وبعد ، فانه لا يفوتنى فى نهاية هذا البحث أن أشيد بالأسرار الكامنة فى المصادر الشرعية لفقه الزكاة – تلك التى ينعم بتذّوقها الفقيه الملهم والعالم التقىّ ، فتنير له طريق الاجتهاد وهو المصدر المتاح اليوم لاستكمال حقائق الزكاة .

وما كان هدف هذا البحث الموجز والمركز – كما ذكرت فى

البداية ـ الا محاولة أن يعرض بعض ما تعلق بالفكر المالى والمحاسبى وهو يؤدى دوره فى تطبيق الزكاة ليدل ـ بالعرض ـ على أهميــــة الدور ، كى تصبح خلاصة هذا الفكر مادة مطروحة أمام أصحاب الاجتهاد الشرعى أطمع أن يتذوقوها عندما يركزون لنـــا على الأنسب فى تلك الأحكام ، والأمثل فى التنظيم الكلى والتفصيلى لها سواء تعلق الأمـر بموضوعات الأمس أو بأحداث اليوم ، حتى تتحقق فى تطبيق الزكاة حكمة الله من فرضها ٠

والله أسأل ألا يكون التوفيق قد جانبنى ، وما توفيقى الا بالله ٠

التوحيد والفن

نظرية الفن الإسلامى

د. اسماعيل الفاروقى

---

٢ ــ الأســاس الروحى :

حين ظهر الاسلام فى منطقة الشرق الأوسط فى القــرن الأول للهجرة ، كاعادة بلورة لذلك الوعى السامى ، واجه كل تلك الأوضاع الفنية . ومن الواضح أن الفن الاسلامى بدا مترددا وغير حاسم فى بداية أمره ، اذ نرى أمثلة عديدة لما تمثله هذا الفن من الطبيعة كالأشجار والأزهار وأعناق الكروم التى لا تزال قائمة فى قبة الصخرة بالقدس ــ تم بناؤها قبل انتهاء القرن الأول للهجرة بقليل ــ وفى المسجد الأموى بدمشق ، وفى عدد من القصور الأموية كالمفجر والمشتى وغيرهما . وهذه تعطى دليلا واضحا على عدم وضوح الرؤية الدينية فى الفن الاسلامى المرئى فى أخريات القرن الاول وبداية القرن الثانى ، بالاضافة الى انه يحتوى على بعض العناصر التشخيصية على الطريقة البيزنطية .. .. على أن هذا النتاج يعد أروع ما وصل اليه الفن فى منطقة الشرق الأوسط كمنطقة سامية تسودها الحضارة الهلينية . والاسلوب الفنى الذى تبناه الفنان يؤكد هذه الحقيقة ، على الرغم من أنه ينتمى الى الجيل الأول أو الثانى ممن دخلوا فى الاسلام . بل وليس من المستبعد أنه نفسه كان

مسيحيا دخل فى الاسلام • وهكذا صدر فى نتاجه عن الاسلوب والنمط المالوف لديه ، وهو اخراج الموضوعات الطبيعية فى صورة غير طبيعية ـ مؤسلبة ـ حين أدمج هذا النتاج فى الأبنية الجديدة التى أمر المسلمون بتشييدها ، ورأى من رأى من صانعيها ـ حسب اجتهاده ـ امكانية هذا التعبير خلال النباتات والأزهار ، لا الأشخاص أو الحيوانات • وهذه الحقيقة التاريخية يستشهد بها دائما على أن الفن الأموى فن بيزنطى فى مجموعه ـ مع ما فى هذا الرأى من مبالغة ومجانبة للصواب ،(٦٢) لأن الفسيفساء التى هى مجال البحث هنا انما تعد ثانوية فى نسق زخرفى متكامل ، وجزءا من أشكال معمارية كاملة تطبعها التعبيرية الاسلامية بطابع بيّن لا يخطىء ، يشير بوضوح الى حيث كان يتجه الفن الاسلامى • بل أكثر من ذلك فان هذه العمائر ذاتها ، بالاضافة الى ما تقدم ، تتضمن من الأعمال الفنية ما يمثل الذروة التى أدركها الاسلام فى الفنون المرئية •

ان من الخصائص الأصيلة فى الوعى السامىّ ، والتى رأى فيها الاسلام أول حقيقة جديرة يؤكدها ، هى رفض ما ليس بحقيقة • فـ« لا اله الا الله » انما تعنى وجود حقيقتين فقط ، لا ثالث لهما : حقيقة منزهة هى عالم الخالق ، وحقيقة طبيعية هى عالم المخلوق •• فالأولى تعنى « الله » لا غيره حيث أن هذا المستوى من الوجود لا يحوى الا عضوا واحدا ، وواحدا فقط • وكل ما عدا ذلك الواحد انما يقع فى مستوى آخر من الوجود ـ مختلف تماما عن المستوى الأول ـ وهذا هو مستوى الطبيعة • ذلك الواحد موجود بذاته ، مطلق ، روحى ، لا نهائى ، له الجلال والاكرام •• هو الاول والآخر •• هو مصدر الحق كل الحق ، والخير والجمال • وهو منزّه بكل ما يحويه التنزيه من معان (ليس كمثله شيء) ، (٦٣) حيث لا يحده زمان أو مكان • وحين يصف القرآن الكريم وجوده هذا ، أو يعدد صفاته وأسماءه الحسنى ، فان المسلم يعى ويفهم بعقله كل ما يقال • ووعيه هنا وعى مباشر ، أى أنه لا يحتاج الى خيال يقدم له تصورات تستحضر هذا

---

(٦٢) يدعى هذا الادعاء أوليج جرابار •

(٦٣) القرآن الكريم ٤٢ : ١١

الوعى .. فهو باختصار يرى هذا الوجود كما رآه الاشعرى : « بلا كيف» وهذا التوحيد ، أو الاعتقاد بالوحدانية ، يستبعد أى اعتقاد بالحلول أو الخلط ، أو السريان ، أو التجسد ، أو الانبعاث أو الاستغراق ، او الاتصال الجوهرى بين ما هو قدسي وما ليس بقدسي ، أو بين الخالق والمخلوق . (٦٤) هو يستبعد تماما أن الذات الالهية يمكن أن تُوحىَ أو تمثل . لأن مثل هذا يتضمن دخولها فى اطار الزمان والمكان مما يخل بحقيقة التنزيه . هذان اذن مستويان لا يمكن التقاؤهما أبدا .. ومن ثم كانت اليهودية محقة كل الحق فى حكمها بانه لا شيء (لا شيء على الاطلاق فى الطبيعة ، سواء كانت طابعة أو مطبوعة ، وبالتاكيد لا انسان) يمكن بأى حال أن يؤلف بين هذين المستويين من الحقيقة حتى يمكن اعتبار ايحائه ايحاء بالذات الالهية نفسها .

هل نعتبر اذن أن أى اتصال بين هذين المستويين مستحيل ؟

لا . فالاتصال قائم ، ولكن هذا الاتصال يجب أن يكون بطبيعته مما لا يمس قدامة الذات الالهية أو التنزيه . انه يمكن أن يتم فقط فى الذهن الانسانى . وحتى فى مثل هذه الحالة ، فانه لا يكون اتصالا بالذات الالهية ، ولكنه بالأحرى اتصال بمشيئة هذه الذات . فسواء فى ذهن النبى أو فى ذهن أى انسان آخر ، يتم هذا الاتصال بارادة الله ككلمات ، كتصورات وأفكار عبرت عنها الكلمات ، يمكن أن يتعقلها ويفهمها العقل الانسانى . ولكن مثل هذه المعرفة مما لا يدرك بالحواس، وانما تتم خلال الوعى وبالبداهة . ان الاسلام يؤكد فى هذا الصدد أن يظل من الثابت دائما فى ذهن المسلم أن الكلمات والتصورات والافكار التى يعبر بها هذه الذات الالهية يجب أن تؤخذ دائما « بلا كيف » ، مباشرة وبدون اعتماد على ركائز تخيلية ، وذلك حتى لا يساء فهم تلك

---

(٦٤) ان كل مسلم يدرك معنى وحدانية الله وتنزهه المطلق . وتوجد آيات كثيرة فى هذا الموضوع فى كتاب « تفصيل آيات القرآن الكريم » لجول لا بوم ، ترجمة محمد فؤاد عبد الباقى ، عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٧٤ ، باب « التوحيد » ، ص ١٢٨ ـ ١٨٠ . وكذلك فى كتاب « الأديان الكبرى فى « آسيا » ل و . شا ن وآخرين ، مطبعة مكملان ـ نيويورك سنة ١٩٦٩ ص ٣٣٨ ـ ٣٤٥ موجز من آيات القرآن الكريم والادب الاسلامى وضعه المؤلف فى هذا الموضوع .

الذات . وحتى فى حالة القرآن ، فان ما يحيط به المسلم خلال كلماته ليس الله .. وانما ارادة الله للخلق . فكلمات القرآن ليست رموزا معبرة عن الذات الالهية ، وانما هى « كلماته القدسية » ، « بلا كيف » . فمن التجديف فى الله اذن الادعاء بأن شيئا ما فى الطبيعة ، وخاصـــة فى الانسان ، يمكن أن يؤخذ على أنه رمز للذات المقدسة ، أو أداة لها ، أو ايحاء بها أو تعبير عنها ، أو تجسيد لها ، أو فيض ، أو اشتقاق منها . فلا شيء مما يدرك بالحس أو بالوعى المحســوس يرقى – أو يمكن أن يرقى – الى مستوى تلك الذات . ومن ثم فقد أقصي الاسلام تماما أى تعبير فنى تشخيصي وهكذا أعاد المبدأ السلمى مؤكدا من جديد أنه المبدأ الأســمى .

٣ – العطاء الاسلامى فى الجماليات :

يكفينا هذا من الجانب السلبى . فلو أن الشعور الاسلامى توقف عند هذا الحد لأصبح تاريخ الاسلام – مثلما كان تاريخ اليهودية – خاليا من الفنون . ولكنه ذهب الى مدى أرحب . اذ من الواضح أن عدم وجود شيء فى الطبيعة يصلح أن يكون أداة معبرة عن الذات القدسية لا يمنع ، فى حد ذاته ، أن يكون هناك شيء ما فى هذه الطبيعة يمكن أن يعبر عن هذا المنع المؤكد ذاته ، أى ان يعبّر عن أن الذات الالهية منزهة ، أنها حقيقة لا نهائية لا يمكن التعبير عنها . فعدم التعبير عن الذات المقدسة لأنهـــا لا يمكن التعبير عنها شيء ، والتعبير عن الحقيقة الجملية المتضمنة لتلك الحقيقة الفكرية شيء آخر . فالأول سلبى محض ، والثانى تعبير ايجابى عن مضمون هذه الحقيقة السلبية . ولنا أن نعترف بأن التصدى للتعبير الحسي عن هذه الحقيقة التى تؤكد أن الله تعالى لا يمكن التعبير عنـــه بوسائل الحس مما يصعب على خيال أى فنان ، ولكنه لا يستحيل عليه . وهنا حقا يكمن النصر الذى أحرزته عبقرية الفنان المسلم فى هذا المجال . فقـد رأينـــا أن النمط الفنى الذى يتنـــاول موضـــوعات الطبيعـة بصورة غير مألوفة فى الطبيعة ، نمط التأسلب المناقض للطبيعة ، قـد وصل الى مستوى رفيع فى منطقة الشرق الأوسط القديم نتيجة قيامه كـرد فعل على الطبيعة الهيلينية التى فرضها الاسكندر وخلفاؤه على هـــذه المنطقة . وبظهور الاسلام وتحت لوائه.، مواجها هذه الهيلينية ذاتها وان

تخفت في زى مسيحى ، فان رد الفعل السامى كان قويا ، فى مجـال الجماليات بنفس قوته فى المجال اللاهوتى • فانكار الاسلام الوهية المسيح انكارا قاطعا يتلاءم تماما مع رفضه التعبير الجمالى عن الطبيعة وتشجيعه للفن الذى يبرز هذه الطبيعة بصورة غير مالوفة ، اى بالنمط التاملبى • فالشجرة أو الزهرة التى ترسم بهذه الطريقـة تبـــدو كـ « كاريكاتير » لموضوعها الحقيقى فى الطبيعة تبدو كما لو كانت لا طبيعية أو ليست من الطبيعة • فكأنما أراد الفنان حين رسمها أن يقول للطبيعـة : « لا » • اليست هذه هى الوسيلة المناسبة للتعبير عن « اللا طبيعية » ، أعنى عن رفض الطبيعة ؟ فلا شك أن الزهرة أو الشجرة بمفردها حين ترسم بهـذا الأسلوب سوف تعبر عن شيء ليس فى الطبيعة فتبدو فى صورة تعزلها عن باقى أفراد جنسها مما يومىء بموت الطبيعة فيها • على أن تمثـــل الطبيعة ـ وان فى حالة موتها ـ فى موضـوع طبيعى ، ربما يعبر عن « الطبيعية » فى قمتها ، وهو ما يتنافى مع الهدف الاسلامى الاساسى ـ مثلما تتمثل الصحة عادة ، خلال المرض ، والحياة خلال الموت • شيء ما اذن يظل محتاجاً اليه كى يحفظ الفنانُ الشكلَ الظاهـر للا طبيعية • وأسلوب التعبير الفنى يجب أن يشرح عدم امكانية التعبير عن الذات الالهية اذا كان الاسلام قد أراد النجاح فيما فشلت فيه اليهودية •

ان الاسلام قد نهض لمواجهة هذا التحدى • فلقد قدّم الحل الأصيل ، الخلاق الفريد فى نوعه • وذلك بتناول هذه الشجرة أو الزهرة المرسومة بطريقة مؤسلبة تخالف طبيعتها وبتكرارها بصورة لا نهائية ، رافضا بذلك كل تفرد ـ أو اى تفرد ـ لها ، وبالتالى فهو يقصي الطبيعية عن الوعى مرة والى الأبد • فالموضوع اللا طبيعى الذى يكرر بنفس الصورة يعبر بالتاكيد عن اللاطبيعية • واذا استطاع الفنــان ، بالاضـــافة الى ذلك ، أن يعبر بأسلوب جمالى ، وبواسطة تكرار الموضوع « اللاطبيعى » عن اللانهائية واللاتعبيرية ، فان النتيجة تكون مساوية لشهادة أن « لا اله الا الله » كمـا تعبر الكلمات• لأن اللاتعبيرية واللانهائية اللتين يشكلان مضمون العمل الفنى حينئذ تصبحان ، ذاتهما ، صفات للاطبيعية • وهكذا بدا للروح الاسلامى أن هناك وسيلة ما تتطابق فيها الفنون المرئية مع القاعـدة الأســـاسية للتنزيه فى الوجدان الاسلامى • ولكن الصعوبة الرئيسية هنا هى : كيف يمكن لأى موضوع من الطبيعة ، مهما كانت درجة تأسلبه ، أو اخراجـه

بصورة مخالفة ، أن يصبح الأداة المعبرة عن اللانهائية واللاتعبيرية ؟

أ ـ الوجدان العربى : الأساس التاريخى للاسلام :

لقد كان على العقل الاسلامى ليصل الى حل موفق أن ينظـر الى أساسه التاريخى ، وهو العقل العربى . فالأهمية التاريخية لهذا الأساس أن الوحى الالهى قد صيغ فيه ، وانه يمثل البيئة الحية التى نشأ فيهـا والتى كانت أداة ومنبرا للحقيقة الالهية . هذا العقل ـ ممثلا فى شخص النبى محمد ، صلى الله عليه وسلم ـ هو الذى تلقى الوحى الالهى ليبلغه للناس كافة فى حدود الزمان والمكان . ولقد كانت بيئة النبوة فبه بلغ فن اللغة والأدب درجة الجدارة المعجزة قبيل ظهور الاسلام ، وهذه الحقيقة وحدها تقرر أن النمط الجديد للتعبير عن الوحى الالهى لابد وأن يكون ذا طابع أدبى غاية فى السمو والرفعة ، فلقد كان هذا الوجدان مستعدا لتلقى مثل هذه الرسالة ، قادرا على حملها .

ان الأداة الأولى فى الوجدان العربى والتى تتمثـل فيهـــا كل خصائصه هى اللغة العربية . فهذه اللغة تتألف أساسا من مجموعة من الجذور اللغوية ، يتركب كل منها من ثلاثة حروف صامتة ، ويصـلح للتصريف الى ما يربو على ثلاثمائة صيغة وذلك اما بتغيير الحركات أو باضافة سوابق أو لواحق أو مقاطع فى الوسط . على أن كل الكلمـات التى تنتمى الى صيغة صرفية واحدة ، حين نقوم بتصريف مجمـوعة مختلفة من الأفعال مثلا ، تتضمن معنى مشتركا خاصا بهذه الصيغة .. فها هنا يظل المعنى الخاص بالجذر باقيا ، وان دلت الصيغة الجديدة على المعنى الصرفى الخاص بها . (٦٥) فاللغة اذن ، وفى هذا الاطار ، لها

---

(٦٥) المثال ضرورى هنا ليساعد القارىء على فهم الميزة الفريدة للغة العربية. فاصل الحروف . ك.ت.بوض.ر.ب. معناها : « كتب وضرب اذ يمكن تصريف كل فعل من هذه الافعال بما لا يقل عن ١٦ فعلا جديدا تلتقى كلها فى أصل الفعـل مثل : كاتب من الفعل يكتب ويكتب اليه وضارب من الفعل يضرب ويضرب « وكتب يجعل الغير يكتب ، وضرب يجعل الغير يضرب ، واستكتب طلب الكتابة واستضرب طلب الضرب واكتب قم بالكتابة . الخ ..

فكل فعل من هذه الافعال ينصرف الى حوالى عشرين كلمة تحمل كلها نفس

بناء منطقى واضح كامل يمكن الاحاطة به • فمنذ اللحظة التى يتم فيها استيعاب هذا البناء اللغوى يستطيع المرء السيطرة على اللغة ككل ، حيث ان معرفة المعنى الذى يفيده الجذر ثانويا بجانب المعنى الاشتقاقى • ان الفن الأدبى عبارة عن بناء متناسق مركب من تصورات ينتمى بعضها الى بعض بطرق يتم فيها استخدام المتوازيات والمتناقضـات التى تنبثق عن تصريف الجذور اللغوية المختلفة ، وهو فى نفس الوقت يساعد الفهم على الحركة فى خط مستمر لا ينقطع وعلى وتيرة رياضية متناسقة • انه يبدو مثل فن الزخرفة العربى Arabesque حيث نجد آلاف المثلثـات والمربعـات والدوائر والمخمسات والمسدسات والمثمنات ذات الألوان البهيجة تتداخل وتتشابك مع بعضها البعض ، تكاد العين « تزغلل » فى متابعتها لهـذه الوتيرة ، لكن العقل يظل دائما قادرا على تصورها والسيطرة عليها ، فطالما أنه تعرف على الشكل ، وليكن الخماسي مثلا ، فانه يتحرك من مخمس الى آخـر خـلال اللوحة كلها ومن أقصاها الى أقصاها برغم اختلاف المخمسات فى لونهـا وحجمها وشكلها •

انه بذلك يمارس نوعا من المتعة فى كل وقفة يتوقفها حين يتعرف على المتوازيات التى تنشأ عن وحدة الشكل ••• وبعبارة أخرى فانه يتعرف على وحدة الانساق المتماثلة (فاعل ـ فاعل ـ فاعل) فى جذور يختلف معناها (دارس ، لابس ، نائم) بجانب تعرفه على المعانى المختلفة التى تتضمنها تلك الجذور •

هذه الخصيصة النسقية فى اللغة العربية تبدو واضحة جلية فى الشعر العربى أيضا • فهذا الشعر يتركب من أبيات مستقلة قائمة بذاتها ، كل منها يتضمن نفس النسق الموسيقى الموحد فى كل الابيات • فالشـاعر "حرّ فى اختيار النسق الموسيقى أو « البحر » الذى يروقه من تلك البحور التى تزيد على الثلاثين ولكنه فى اللحظة التى تم فيها اختياره هذا قد ألزم نفسه باتباع ذلك النسق أو البحر فى قصيدته كلها • فلكى يستمتع المرء بالشعر العربى لابد له من ادراك هذا النسق الموسيقى والتحرك مع فيض التفعيلات المكونة لهذه الموسيقى حينما تروى القصيدة ••• انه يطالب

حقيقة الفعل أى من الفعل الاول (كتب) يأتى المصدر مكاتبة بمعنى تبادل الكتابة ومن الفعل الثانى (ضرب) يأتى المصدر مضاربة بمعنى تبادل الضرب •

بأن « يتوقع » وأن « يستقبل » ، فى نفس الوقت ، ذلك النسق الذى تقدمه القصيدة ، وانه لمن المؤكد أن الكلمات والتصورات والأخيلة والافكار تختلف من بيت الى آخر ، وهذا ما يزود متلقى الشعر بتمايز الألوان فى القصيدة • ولكن الشكل البنائى واحد دائما فى القصيدة كلها •

هذا الأساس الهندسي فى اللغة العربية وفى شعرها هو الذى ساعد الشعور العربى على ادراك « اللانهائية » فى كلتا الناحيتين اللغوية ـ والشعرية • فجذور الكلمات كثيرة الى أبعد الحدود ، بل فى الحقيقة « لانهائية » ، طالما أن تركيب أى ثلاثة أحرف صامته يمكن « بالتواضع » أن يحدد معنى لغويا جديدا • ومن هنا فان الوجدان العربى يتبنى بعض الجذور ذات الأصل الأجنبى دون أن يؤثر ذلك فى تماسك اللغة ، طالما انه يعتمد على الموازين الصرفية التى تعرب ذلك الجذر ومشتقاته تماما • وهذه اللانهائية فى عدد الجذور تقابلها أيضا لا نهائية فى التصريف • فهناك قوالب صرفية معروفة ، مع أن عددا محدودا من الجذور هو الذى صرف وأصبحت تصريفاته شائعة ومستخدمة • ولكن انشاء معجم عربى على غرار ويبستر (Webster) أو اكسفورد (Oxford) يجمع جميع الالفاظ العربية يبدو مستحيلا ، لأن هذه الجذور المعروفة لم تصرف كلها لتعطى جميع الصيغ الممكنة ، ولأن قائمة الجذور لم تغلق أبدا ، ولأن الصيغ المشتقة لم تستخدم جميعها ، ولأن قائمة هذه الصيغ لم تغلق أيضا • فالصيغ الجديدة لا تستبعد من اللغة نتيجة اتفاق تقليدى ، ولكنها دائما فى انتظار العبقرى الذى يبرر وجودها ويستخدمها بطريقة مقبولة • واللغة العربية فى هذا المجال ، مثل الكيان العربى ذاته ، تتلألأ فى المركز وتنبهت كلما بعدنا نحو الأطراف التى تتجه الى جميع الاتجاهات فى غير ما نهاية •

ولنعد الى الشعر • انه لا يبدو أمرا ذا بال أن تقرأ القصيدة بنفس ترتيب الابيات الذى وضعه الشاعر أو فى أى ترتيب آخر ، طالما أن الوزن العروضي للأبيات يبدو نسقيا مرتبا • فسواء قرأناها من أولها أو من آخرها ، فانها تظل محتفظة بعذوبتها • ان الشاعر يسحرنا دائما خلال تتبعنا للنسق الموسيقى للأبيات ، وان تكرار هذا النسق من بيت الى بيت يمتعنا ويربى حاسة الذوق فينا فتصبح قادرة على التعرف على المعانى والأفكار المختلفة التى توحى بها القصيدة ، وعلى توقع ما يجب أن نتوقعه من

هذا التنوع • وإن القصيدة العربية بهذا الشكل ، وفى جوهرها الأساسي هذا ، لا يمكن اعتبارها منتهية أو مغلقة ، أو كاملة ، بأى حال من الأحوال ، بمعني أنه لا يمكننا الاضافة اليها أو مواصلتها بطريقة مؤثرة وفعالة ، وحقا فانه بالامكان أن تمتد القصيدة العربية من كلا طرفيها حيث يمكن اضافة عدد من الأبيات الى أولها أو الى آخرها أو فى كليهما ، اذا لم يكن من أى شاعر قادر على صوغ نفس الأسلوب ، فبالتاكيد من صياغة الشاعر نفسه ، دون أن يغض ذلك من قيمتها الجمالية • واننا حين نستمع الى قصيدة ، وخاصة اذا كنا ممن له ذوق بالشعر ، فانه يفترض فينا أمران ، يفترض فينا أولا : أن نصحب الشاعر فى انشاده للشعر كتجربة حية بالنسبة لنا ، ويفترض فينا ثانيا : أن نواصل القصيدة من جانبنا الخاص فى اللحظة التى دفع بنا انشاد الشاعر فيها الى المدى الشعرى اللانهائى ، وذلك بالقوة الكامنة والدافعة فى قصيدته •

ومن هنا فليس من الغريب بالنسبة للشاعر فى العالم العربى ، حينما يصحبه نفر ذواقة من المستمعين أن ينشدوا هم ، ارتجالا ، بعضا من شعره الذى لم يسمعوه من قبل بل جاءوا لكى يسمعوه ، أو أن يعلقوا على قصيدته باضافة أبيات تسير فى نفس المجرى الشعرى للقصيدة • وخلال العصور المتتالية نجد من الامور الشائعة لدى الأطفال فى البلاد العربية أنهم فى مرحهم يتبارون بالشعر ، كأن ينشد أحدهم بيتا يبدأ بنفس الحرف الذى انتهى به البيت الذى انشده الآخر ، ربما من نفس الوزن أو ربما من وزن آخر • وفى مثل هذه المباريات يتطارح الأطفال آلافا من الأبيات الشعرية التى حفظوها من دراستهم للغة العربية أو الأدب العربى أو التى سمعوها فى منازلهم أو فى المناسبات العامة • وحينما يبدأ الكبار مثل هذه المباريات ربما تتغير قواعد المسابقة فيصبح البيت المطلوب انشاده ردا على سابقه ارتجالا وتاليفا جديدا يتم على البداهة • وهذا ما يطلق عليه « المعارضة » فى الشعر ، وذلك حينما تقضي القواعد بأن يبرز الشاعر الثانى بوسائل أخر ، نفس المعنى الأساسي الذى يتناوله الشاعر الأول • وقد يطلق عليه أيضا « المناقضة » في الشعر ، وذلك حينما تقضي القواعد بأن يكون غرض الشاعر الثانى هو نقض وابطال المعنى الأساسي للشاعر الأول مع شرط اتباع نفس

المقياس الشعرى عروضا ووزنا وقافية . وكلا المعارضة والمناقضة يطلق عليهما فى بعض الاحيان ، « المهاجدة » ، وهو اصطلاح يطلق أيضا على قيام الليل للعبادة ، ولعل اطلاقه على المباراة بالشعر ليس من قبيل المصادفة .

وفى الواقع حيثما حل الاسلام فمزج شعور شعب من الشعوب بقوالب الشعور العربى نجد هذه المباريات الأدبية منتشرة دائما . فهى شائعة بين الشعوب المتحدثة بالفارسية والاوردية . وربما يطلق على مثل هذه المباريات عند هؤلاء « المشاعرة » أى تبادل الشعر ، وهو ما يشير بوضوح الى أهمية الحاسة الشعرية والقدرة على تناول الشعر . ان العرب فقط ، وكذا الشعوب التى تعربت بالاسلام ، هم وحدهم الذين تبنوا هذه التجربة وجعلوها سمة واضحة فى تاريخهم الثقافى .

ب ـ القرآن الكريم : أول عمل فنى فى الاسلام :

لقد كان هذا العقل العربى هو الرحم الذى تكون فيه والأساس الذى قام عليه الاسلام ، فالوحى الاسلامى ، أعنى القرآن الكريم ، جاء كانموذج فريد وكاسمى تعرف على هذا . فالمسلم يؤمن بان مضمون هذا القرآن ، وكذلك الشكل ، الهى ، ليس من مستوى نتاج البشر . ولكن هذا لا يمنع الناقد الأدبى من القول بان الصياغة القرآنية انما هى المثال الأعلى والنموذج الفذ الذى كانت تتطلع اليه العبقرية الأدبية العربية لقرون وأجيال سابقة . فالقرآن يقع فى سور تختلف طولا وقصرا ، وفيما عدا الفاتحة والتى تاتى فى المقدمة رغم اشتمالها على سبع آيات فقط ، تاتى السور الطوال أولا ، ثم تتبعها القصار ... على انه ليس هناك أى ترتيب عروضي ، أو عقلى سواء بالنسبة لترتيب السور ، أو بالنسبة لترتيب الآيات داخل السور . وهو يبدو لمن ليس له به دراية كما لو كان مجموعة من النصوص الموزعة « شذر ـ مذر » بين موضوعات منوعة كالدين والاجتماع والاخلاق والثقافة ، فالقارىء الغربى الذى يسمع بان القرآن هو أروع ما يقرأ فيما كتب ويكتب بالعربية ، يقرؤه وهو يتوقع أن يرى بحثا عميقا مبوبا تبويبا منطقيا ، ولكنه سرعان ما يشعر

ـ بسبب توقفه هذا ـ بمرارة عميقة وبخيبة أمل لا حد لها . (٦٦) .

ولكن العربى يقف على العكس تماما حين يقرأ أو يسمع « ما تيسر » من القرآن ، أى ما انقاد هو اليه بالمصادفة ، أو بما سمع من تلاوة شخص آخر ، فليس هناك سبب عقلى للاختيار ، ولا من أين بدأ ، ولا الى أين ينتهى . وهو يعرف ويعى هذا جيدا . وشعوره يتركز دائما حول كل آية بمفردها ، فيندفع الى البكاء ، أو الغبطة ، أو الندم ، أو الدهشة ، أو الخوف ، أو التضحية ، أو السعادة ، أو الخشوع ، أو الشهامة ، أو الاحسان ، أو الحرب ، متأثرا فى ذلك كله بمعنى الآية وبفصاحتها على حد سواء ، بمعناها الواقع وبفصاحتها التى تتمثل فى التصورات والأخيلة والبناء اللغوى . وتكرار هذه التجربة عينها من آية لأخرى يفتح الوجدان ويملؤه بالقوة الدافعة التى تدفع به الى الاستمرار أو التكرار الى ما لا نهاية . وهنا يبدو الشكل والمضمون ، أو الصياغة والمعنى فى وحدة كاملة تقود فى النهاية الى الوعى بعظمة الحقيقة الالهية ، الى الوعى بلا نهائية الذات الالهية وبعدم امكانية التعبير عنها ـ أى بتنزيهها .

ان الغاية من هذا الاندماج الجمالى يتم ادراكها من تساوق المعانى . فى حين يقوم النموذج المتكرر للآيات بتحريك هذه القوة اللا نهائية الدافعة . وبالتأثير المتبادل بين كلا التساوق المعنوى والنموذج المتكرر ينشأ فى الذهن ما يمكن أن يطلق عليه ـ على حد تعبير كانت ـ « الفكرة الذهنية » ، أى التوقع لنموذج أعلى مطلق يسعى اليه الخيال الذى أصبح بواسطة العقل مهيئا للتكفل به . ولكن الاله المنزه ، وهو الذى يسمو على الادراك ـ سبحانه وتعالى ـ لا يمكن مطلقا أن يكون موضوعا للحدس الحسي ، ومن ثم فان الخيال لابد فاشل فى جهده هذا ان عاجلا أو آجلا .

وبسبب هذا الفشل ذاته يتم فى الوعى الاحاطة بأن الالهى

---

(٦٦) على ان الاعجاب العظيم الذى ابداه « توماس كرولايل » بشخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم كنبى عبقرى يقتدى به لم يمنعه من القول أن القران كتاب ممل .

لا يمكن التعبير عنه وأن اللانهائى لا يمكن تمثله ، وأن ما يسمو فوق الحواس لا يمكن تصويره . فهذه الصفات كلها ، اى عدم القابلية للتعبير عنه ، وعدم القابلية للتمثل ، وعدم القابلية للتصوير ، ليست الا وجوها للتنزيه . ان ادراك هذه الصفات هو نفسه ادراك ان لا اله الا الله ، هو الوقوف الذهنى فى الحضرة الالهية . ولا ولن يمكن لنا ان نعرف الاله الا بما يعنيه هذا الوقوف . حقا ان لله جل وعلا صفات . ولأن ندرك تلك الصفات لابد أن نكون على مستوى الوجود الالهي ذاته ، وهو ما يعجزنا . اننا لا نأمل أبدا فى أن نعرف الله كما نعرف الاشياء ، ولكن ربما استطعنا ، بل نستطيع ، أن نصل الى وعى بوجوده . ومثل هذا الوعى ممكن أن يتم مباشرة وبدون واسطة اذا دفعنا بكل قوى الوعى فينا الى ادراك حقيقة الوجود المنزه ، مفرقين تماما بينه وبين الوجود المادى أو المحسوس . ان التنزيه الكامل المطلق ـ أى اعتبار ذلك الوجود مغايرا تماما للوجود المخلوق ، لا نهائيا ، لا يمكن التعبير عنه أو الاحاطة به أيضا انما يتم هنا بادراكنا للفشل الذى بيئت به مخيلاتنا حين عجزت عن تصويره أو ابرازه .

ان التاثير القرآنى الذى لا يضارع فى جماله ، والقوة الدافعة التى يتزود بها الخيال فى رحلته اللانهائية ، والتى لا يكاد يدرك لها مصير ، انما صدر بتاثير فنان قدسي . وان ادراك الوعى بوجود ذلك الفنان خلال الوعى بأن حقيقته فوق الاحاطة أو الادراك يعتبر فى ذاته رسالة العمل الفنى . ويحدثنا الله تعالى فى القرآن الكريم بأن خير من يسمع القرآن هم أولئك الذين اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا . (٦٧) ... هم أولئك الذين يستشعرون ويتعرفون ـ طبقا لهذه الآية الكريمة ـ الموجود المنزه عن كل ما عداه فيهللون من أعماقهم بـ« لا اله الا الله » .

أيا ما تكن طبيعة الفن ، فان القرآن الكريم بالتاكيد « فن » . ومهما يكن نوع المؤثرات على عقلية المسلم ومشاعره ، فالقرآن بالتاكيد

---

(٦٧) القرآن الكريم سورة ١٩ آية ٥٨ وأيضا قوله تعالى : « انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون » سورة ٣٢ آية ١٥ .

يملك هذا التاثير ، ومهما تكن طبيعة هذا التاثير من الكفاية والاحـكام والعمق ، فانه بالتاكيد تاثير جمالى اننا لا نكاد نجد مسلما لا يهـزه القرآن الى أعماق وجوده بجماله الموسيقى وبأوجه البلاغة التى يتضمنها. فكل مسلم ـ مع اختلاف فى الدرجة بين فرد وفرد ـ قد رأى فى القرآن نموذجه ومثله الاعلى فى الجمال . وهذا الجانب الجمالى فى القرآن هو ما أطلق عليه المسلمون « اعجاز القرآن » ، أو قدرته على التعجيز حيث يواجه القارىء فيضعه أمام تحد فى مقدوره مواجهته ولكن ليس فى مقدوره أبدا ان ينتصر عليه . وفى الواقع ، لقد تحدى القرآن العرب الذين سمعوه لأول مرة ، مع براعتهم الأدبية الفائقة ، أن يأتوا (بقرآن مثله) (٢ : ٢٣ ، ٢٤) ثم وبخهم وقرعهم على فشلهم فى هذا المضمار (١٠ : ٣٨ ، ١١ : ١٣ ، ١٧ : ٨٨) .

نعم ، لقد تصدى بعض المعادين للدعوة الاسـلامية ممن عاصروا محمدا صلى الله عليه وسلم لمثل هذا التحدى ولكن باؤا بالفشل وحقروا فى اعين أعدائهم وأصدقائهم على حد سواء . لقد أطلقوا على النبى أنه (مجنون) ، (٢٢ : ٨١) وعلى القرآن أنه (سحر مبين) ، (٢١ : ٥٣ ، ٢٥ : ٤) وذلك بسبب تاثيره العميق على مشاعر ووجدان مستمعيه (٦٩ : ٣٨ ـ ٥٢) .

لقد أدركوا جميعا أن الآيات القرآنية ، على غير المألوف أو المعهود فى الشعر العربى ، لا تخضع لأى نموذج معروف لديهم ، بل انهـا لا تخضع لنموذج واحد . فالمعايير الموسيقية فى القرآن ، مقابلة بمـا هو مألوف لديهم من موازين الشعر وبحوره ، تبدو متحررة تماما من أى نموذج ثابت . ومع ذلك فهى تقدم نفس التاثير الذى يفعله الشـعر بل ـ والحق يقال ـ بدرجة أسمى وأعمق . ومع أن الآيات ليست عـلى درجة متساوية فى الطول كما أنها لا تتبع نمطا موسيقيا موحـدا ، الا أن كلا منها تبدو كاملة ومتناسقة فى ذاتها . على أن الآية غالبـا ما تتفق مع الآية أو الآيات التى تسبقها من حيث النهاية ، كما أنهـا تحوى دائما معنى أو أكثر من المعانى الدينية والأخلاقية التى تم التعبير عنها بعبارات جمالية رائعة ، وأحيانا فى ثوب بلاغى رائق من مجاز أو استعارة أو كناية أو تشبيه . وهنا تكمن قدرتها الفائقة على خلق قوة دافقة فى نفوس المستمعين ، قوة عنيفة لا يمكن مقاومتها تدفعهم الى

توقع الآية التى تليها كى يصلوا الى طمانينة عميقة حين سماعها ٠ ولكن قوة الجذب هذه تبدأ مرة أخرى وأخرى مع الآية أو الآيات الجديدة ، وهكذا الى آخر « ما تيسر » ٠ ان هذا التدفق الذى لا يخضع لنمط ثابت من الوزن يشبه تماما ما يطلق عليه « التقاسيم » فى الموسيقى العربية والتى تتحرر من القوالب الموسيقية الخاصة « بالدور » أو « الموشح » ٠ كذلك فان تاثيره فى المستمعين ، مع أنه يتفق مع أى تاثير يحدثه أى نوع آخر من أنواع الفن الاسلامى ، الا أنه لا يزال فى هذا المجـــال أعظم من أى فن آخر انتجه العرب أو المسلمون ٠

هل كان اذن لدى العربى المسلم حينما غادر الجزيرة العربية فى القرن الاول للهجرة ، أى لون من ألوان الفن ؟ هل استطاع حقا أن يقدم شيئا الى فنون الشعوب المفتوحة التى تطورت خلال الحقب التالية ؟ ان « لا » هى الاجابة الجاهزة التى يقدمها أى مؤرخ غربى للفن الاسلامى، أحيانا عن جهل ، وأحيانا عن حقد ، وغالبا عن خليط مزدوج مؤسف من كليهما ٠ فالزعيم الاول الذى سار على نهجه كل الغربيين فى هذا المبدأ يؤكد أن « الرجال الذين شكلوا تلك الجيوش (يقصد الجيوش الاسلامية الاولى) كانوا أساسا من البدو ، بل وحتى أولئك الذين جاءوا من بيئات متحضرة ، كمكة والمدينة ، لم يعرفوا شيئا ما عن الفـــن أو الفـــن المعمارى » (٦٨) ٠ وكان هذا هو ما ردده الجيل التالى من الغربيين دون تبصر أو تفهم : « فالفن الاسلامى لم يأخذ من ماضيه العربى شيئا يذكر على الاطلاق » (٦٩) ٠

كم يبدو مثل هذا الادعاء مجافيا للصواب !!

ان الفنون الاسلامية التى نشأت فى تلك الشعوب قد استمدت من الماضي العربى ، مبلورا فى الاسلام ، كل ما له أهمية وفعالية ٠ انهـــا استمدت منه روحها ، ومبدأها ، وطريقتها فى التعبير ٠٠ استمدت منه غايتها ووسيلتها الى تحقيق تلك الغاية ٠ فمن الصحيح أن الفن الاسلامى قد احتاج فى مجالات الفنون المرئية الى مواد وموضوعات يصرف فيها

---

(٦٨) كريسويل ، المصدر المذكور سابقا ص ٦

(٦٩) جرابار ، المصدر المذكور سابقا ص ٧٩ ٠

جهده ، وأنه قد أخذ هذه وتلك حيث وجدها عند تلك الشعوب . ولكنه من الزيف والدهاء أن نشير الى هذه العملية كما لو كانت « استعارة » لفنون تلك الشعوب حين نتحدث عن معنى الفن أو مغزاه أو تاريخه أو نظريته .. ان الفن فن بمزية أسلوبه فى التعبير ، بمضمونه الجمالى بطريقته فى الايحاء بالأفكار ، لا بالخامات التى يستغلها والتى تعد فى الغالب لونا من المصادفة الجغرافية . وان الفن الاسلامى انما يشكل وحدة فنية بسبب ذلك الأساس الوطيد ، وهو التعبير عن الاسلام خلال الشعور العربى . وان معطيات هذا الشعور العربى هى التى طبعت النتاجات الفنية عند المسلمين جميعها بطابعها .

٣ ـ الانجازات الجمالية الاسلامية فى الفنون المرئية :

لقد وجد الأدب الغربى، على العكس من الأدب العربى ، أن الشكل الدرامى ، وخاصة المسرحية الجادة ، هو أروع انجازاته الأدبية . فالدراما تتشكل أساسا من مجموعة من الاحداث المترابطة ذات وحدة زمانية ـ مكانية ، بجانب تكوين هذه الأحداث معا ، لما يطلق عليه وحدة الفعل أو الحدث . وهى بهذا تبرز تطور موضوع ما من الخبر المجرد الى الحوار الى التحليل الى الاستنتاج ، ثم تقود فى النهاية الى تعرف جديد على طبيعة النفس الانسانية . ومن وجهة النظر الجمالية ، فان أهم الخصائص النقدية فى الدراما تتبلور فى طبيعتها المتطورة . وهذا ليس فقط ما تتمثل فيه الدراما عالميا ، ولكنه ضرورى فى تحديد طبيعتها فلا يمكن لأى عدد أو لأى نوع من الحكايات أو النوادر التاريخية المعزولة أن تشكل عملا دراميا الا اذا كان هناك ارتباط عضوى يربطها معا فى خط متطور . وهذا الخط المتطور يقود حتما الى نتيجة قاطعة أو على الأقل الى نتيجة أمكن للمشاهد استخلاصها من بين مجموعة أخرى من النتائج توحى بها أو تقترحها حركة التطور فى العمل الفنى . ان مبدأ التطور هنا يرفض « التكرار » واقعيا وتصوريا على حد سواء ، لأن « التكرار » مما يناقض التطور وينفيه . والدراما التى تنتهى رغم ما توحيه من تطور من حيث بدأت ومن حيث يستطيع المتلقى لها أن يعيد الكرة من جديد ليرى نفس التطور أو تطورا آخر مماثلا له ، ليست دراما على الاطلاق . ان الشعر العربى والقرآن الكريم كأبلغ نموذج للفن الأدبى العربى ، يناقض هذه الخاصة الدرامية تماما . وبنفس الدرجة تتعارض

الفنون المرئية فى كلتا الثقافتين . فالفن المرئى فى المغرب يقوم كاملا على الطبيعة الانسانية سواء تم التعبير عنها خلال الشخوص البشرية ، أو المناظر الطبيعية أو الاحياء ، أو حتى خلال اللوحات التجريدية . أما الفن المرئى الاسلامى فلم يكن مهتما بالطبيعة الانسانية وانما كان اهتمامه بالطبيعة الالهية . وطالما انه لم يكن غرضه التعبير عن الأوجه الطابعة للطبيعة الانسانية ، فانه لم يعن بتصور التحولات المتناهية الدقة فى الملامح الانسانية والمعبرة عن تلك الطبيعة البشرية . ان الخصائص الانسانية ، أو الانسان من حيث هو فكرة قائمة بذاتها . قابلة للتحليل الى ملايين التفصيلات التى توحى بأعماق وأبعاد جديدة عن طبيعة الشخصية الانسانية ، كل هذا يبدو للفنان المسلم مجرد أمر ثانوى . فالذات الالهية هى حبه الأول وملاذة الأخيرة . وما أطلق عليه هرتزفيلد « التعصب » ليس فى حقيقته وبالنسبة للفن الاسلامى الا هوية الوجود ومصدر كل خير أو جمال ، أعنى به أن يعيش المسلم دائما فى حضرة الذات الالهية .

فأولا طالما أن الطريقة المنافية للطبيعة فى الرسم ، أى التأسلب ، اقتضت اعادة اخراج الطبيعة فى صور جـديدة ، فان أوائل العـــرب المسلمين استطاعوا الانتفاع بهذه الوسيلة الى أبعد الحدود . أبعد من ذلك ، فان هذه الطريقة ذاتها تعنى عدم توخى التباين بين أفراد النوع الواحد ، ولا تساير النطور المالوف فى المملكة النباتية من الجذع الى الفروع الى الاطراف الدقيقة للأوراق . فالجذع والفرع يرسمان بنفس النسبة من حيث العرض أو السمك ، نفس البناء ونفس الشكل خلال اللوحة كلها . بالاضافة الى أن عدم مراعاة التباين ساعد أيضا على الغاء التطور ، فكل الأوراق أو الازهار فى لوحة ما واحـــدة ومتماثلة تماما . على أن الخطوة النهائية للقضاء على الطبيعة تماما كانت فى التكرار ، فبتكرار الأعناق والأوراق والأزهار مرات ومرات ، وبجعلها جميعا يتلو بعضها البعض بطريقة متماثلة لا نهائية يستحيل وجودها فى الطبيعة الحية ، تنتفى أى فكرة عن الطبيعة فى ذلك العمل الفنى . ان التكرار هنا يقوم بهذا التأثير بطريقة مؤكدة لا تخطىء ، لدرجة أن الفنان يبدو متساهلا مع عدوه الأول « التطور » غير أن ما بدا على أنه تطور فى جزء ما من العمل الفنى ، قد أعيد وأعيد فى العمل ككل وهكذا تنمحى الطبيعة كاملا من الشعور وتصبح اللاطبيعية ماثلة للعيان .

اذ لو قدر لأعناق الأوراق والأوراق والأزهار أن تترك أى أثر للطبيعة فى الوجدان فان الخط الذى يسير ما بين استقامة وتكسر وتعرج مائلا للخارج حينا وللداخل حينا ، سواء فى أشكال هندسية أو فيما يشبه أسنة الرماح ، أو الرمى ، سوف ينهى بالتاكيد تلك الوظيفة الهامة . انه بالاضافة الى اللاطبيعة التى تظهر فى الأوراق والأزهار يشير بوضوح الى ما قصد اليه الفنان من « هندسية » تخالف الطبيعة . وفى النهاية ، حينما يكون التكرار خاضعا للتماثل الهندسي – ولهذا يكون انتشاره فى جميع الاتجاهات على درجة واحدة من التساوى المنطقى – فان العمل الفنى فى جوهره يصبح مجالا غير محدود للرؤية . وانها المصادفة فقط أو الضرورة (لا التطور أو الاستخلاص) هى التى تدفع الفنان الى انهاء لوحته عند نهاية معينة تبدو فى الحقيقة تعسفية حيث أصبح العائق عن استمرارها هو الحدود المادية للصحيفة أو الحائط أو اللوحة .

وحينما يستخدم الفنان أشكال الانسان أو الحيوان فى لوحاته ، كما فى التصوير الفارسي ، فان اقصاء الطبيعة يتم باستخدام طريقة التأسلب ، واحيانا طريقة التأسطر فى تمثل الحيوان أو الانسان ، وبسلب كل الخصائص والتعبيرات التى توضح الفردية أو الشخصية أو الذاتية عن الاشكال والوجوه الانسانية . ان ما أطلق عليه أرنولد « جهلا » هو فى الحقيقة فضيلة الفنان المسلم وتميزه ... هو انجازه لهدفه هو فى الحياة لا لهدف أرنولد ، وأعنى بذلك أنه انما يحكى لنا قصة التنزيه أو الوجود الأسمى ، مستخدما الانسان كمادة فنية ، ولكن من غير أدنى ايحاء بالطبيعية . فالانسان ، كالزهرة مثلا ، يمكن ان يمثل اللاطبيعية ، خلال التأسلب . ولكن هذا بالتاكيد يستلزم محو كل صفات الشخصية والذاتية . ولهذا يلاحظ أن أعظم الصور الفارسية تحوى دائما عددا من الاشخاص الذين لا يمكن تمييز واحد منهم من الآخر(٧٠).

---

(٧٠) وجدت بعض الصور الخاصة التى ظهر عليها آثر آسيا الوسطى لزمن قليل مثل شمال شرق فارس والهند المغولية ، ولكن هذه الانحرافات كانت قليلة اذا ما نظرنا الى تراث الفن الاسلامى الضخم الذى وجد حتى القرن الرابع عشر والممتد من الفلبيين الى المحيط الاطلسي .

وهذه الصور ـ مثل القصائد العربية ـ تتالف من أجزاء منفصلة عن بعضها البعض ، كل جزء منها يمثل محورا قائما بذاته ، فكما أن المستمع للقصيدة العربية يجد نشوته فى مشاهدة الدرر الفنية التى ترصع القصيدة وتأملها ، كذلك يتأمل المشاهد للوحة الفرائد الزخرفية العربية التى ترصع السجاد أو الباب أو الحائط أو الملابس أو الامتعة أو حتى سرج الحصان ، انه فى استمتاعه هذا يركز على نقطة معينة فى اللوحة ، بينما يضع فى اعتباره أن هناك نقطا أخرى مماثلة يستطيع أن يجوس خلالها الى ما لا نهاية .

ان وجود الحركة فى الفن الاسلامى ، سواء فى الزخرفة أو فى النقش ، مسألة لا مجال للشك فيها .. انها الحركة من الوحدة الصغيرة الى التصميم أو الشكل ومن الشكل الى أشكال أخرى تشكل فى مجموعها مجالا متصلا للرؤية ، كما نرى فى البوابات الضخمة أو الواجهات والحيطان المختلفة . ولكن لا يكاد يوجد عمل فنى واحد تعد الحركة فيه حركة تطورية استنتاجية تصل الى خلاصة قاطعة نهائية . فالأساس الجوهرى لهذا الفن يكمن فى استمرار الرؤية لدى من يشاهده .. فى أن يصبح خياله قادرا على تصور الاستمرار ... فى أن يتجه ذهنه فى حركة دائبة سعيا وراء ما لا نهاية له . ان المادة والحجم والفراغ والجاذبية والتماسك والتفاعل انما هى جميعا حقائق الطبيعة التى لا تعنى الفنان حينما يكون هدفه ابراز « اللاطبيعة » . رسم واحد فقط هو الذى يعنيه وهو الذى يبهر المسلم الذى يعشق الجمال ، ألا وهو « الأرابيسك » الذى تتجه أبعاده فى الفراغ الى ما لا نهاية . انه يدفع بكل قوانا الواعية الى تأمل الوجود الالهى الاعظم . تلك القوة الدافعة ليس مصدرها فقط غلاف كتاب ، أو رسم توضيحى فيه ، أو سجادة تحت أقدامنا ، أو سقف يظلنا ، أو حائط من حولنا ، انما هى تمتد الى أبعد وابعد من ذلك فنحن نراها فى الأرضية ، فى الحديقة ، فى صحن المسجد أو الدار ، فى الدهليز ، وحيث تصبح كل قاعة تدخلها مركزا قائما بذاته تولد نفس القوة الدافعة نحو الوعى باللانهائى .

لكن « ما الأرابيسك » ؟ نحن حتى الآن نستخدم هذا المصطلح مفترضين أن القارىء يعرفه . والامر كذلك . فالأرابيسك فن قائم بذاته

يتميز عن أى لون آخر من ألوان الفن ، وهو ماثل فى الأذهان دائما فى كل البلاد الاسلامية ويشكل الصفة الرئيسية أو العنصر الأصيل فى كل الفنون الاسلامية . واطـلاق اللفظ « ارابيسـك » Arabesque هو أصح اطلاق عليه لأنه يمثل قيمة جمالية عربية ، كما يمثل القرآن العربى والشعر العربى نفس الصفة . ووجوده فى أى بيئة فنية يجعل منها شيئا اسلاميا . وهو فوق هذا كله ، يعتبر مظهر الوحدة فى فنون الشعوب الاسلامية التى تختلف فيما بينها أشد الاختلاف . ان التعرف عليه سهل ولا يمكن اخطاؤه ، فهو أساسا عبارة عن رسـم يتالف من وحدات أو أشكال ترتبط ببعضها البعض وتتشابك بطريقة تجعل المشاهد يجول ببصره من الوحدة أو الشكل الى شـكل آخر وآخر فى جميـع الاتجاهات حتى يرى الرسم كله من أقصاه الى أقصاه . وان الشكل ـ أو الوحدة ـ يعتبر فى الحقيقة مستقلا وقائما بذاته ، تماما مثل بيت الشعر فى القصيدة العربية التقليدية، ولكنه قد ضم الى نظرائه وان المشاهد له ـ مثل المستمع للقصيدة العربية ـ طالما تعرف على الخط العام وتصـور الوحدة أو الشكل الذى يتالف منه الرسم كله ، أصبح مدفوعا الى متابعة الاشكال التالية . وفى هذا تكمن ايقاعاته الفنية . فالحركة قد تصبح مملة كلما قلت كثافة التشابك بين الأشكال ، أو قد تصبح غير جذابة ، كما لو بدت كموجة من خطوط مستقيمة . وعلى كل الأحوال ، فانه بقدر ما تصبح الوحدات متداخلة بشكل كثيف ووثيق يجبر على الحركة والتوقف معا ، وبقدر ما تتعوق الحركة بالخطوط الدائرية والمنكسرة ، تصبح الحاجة ماسة الى بذل مجهود أكبر لمتابعة القطعة الفنية . وهذا المجهود هو « القوة الخلاقة » فى الأرابيسك . فكلما كانت هذه القوة أعلى كلما كان أسهل على العقل أن ينشيء « الفكرة الذهنية » للخيال كى ينجزها ، وأسرع للوعى أن يأخذها بعيدا عن الحدود المادية للعمل الفنى حينما يحاول أن يقدم للعقل ما يريد . ولهذا فانه من الضرورى هنا أن تتكرر هذه العملية ، ومن ثم نجد فى العمل الفنى الواحد عددا مختلفا من وحدات الأرابيسك يغطى كل منها جزءا من السطح . ان الغاية هنا معروفة سلفا وهى شروع الخيال فى سبحاته الفاشلة حتما . ولربما يعـود بأخرى .. وثالثة .. ورابعة ، وكلها مثل الأولى .

ان فن الأرابيسك يمكن أن يكون نوعا من الزخـرفة النباتيـة أو الهندسية ، اعتمادا على الوسيلة التى يستخدمها الفنـان فى التعبير

الفنى ، كالتوريق ، أى استخدام أوراق النباتات والزهور وأعناقها لتصميم الوحدات الزخرفية أو الرسم الهندسي الذى يستخدم أشكالا منوعة: فهو يطلق عليه أحيانا « خط » وذلك حين يستخدم خطوطا مستقيمة ومتكسرة لانشاء الوحدة الزخرفية ، وأحيانا « رمى » حين يستخدم الخطوط المنحنية ذات المراكز المتعددة ٠

وهو قد يستخدم كل هذه الأشكال معا فيطلق عليه حينئذ « رخوى » على أن وحدات الأرابيسك قد تكون ثنائية الاتجاه كما هو الغالب فى الزخرفة التى نراها على الحيطان والأبواب والسقوف والسجاد والأثاث ، وكذلك فى صفحات الكتب وأغلفتها ٠ وقد تكون ثلاثية الاتجاه كما نرى فى الأعمدة أو العقود وفى المقرنصات فى أعالى البوابات أو جدران القباب ٠

وهذا النوع الأخير هو الطابع المميز لفن العمارة فى المغرب والأندلس خاصة ، وقد بلغ أوجه فى « مسجد قرطبة » و « قصر الحمراء » فى غرناطة ٠ ففى الحمراء توجد قبة كاملة تتألف من عدد كبير من « البواكى » التى تقوم على أعمدة متناهية الصغر لا يستطيع ادراكها وتتبعها الا خيال متوقد ٠ ها هنا تصبح الطاقة التى يخلقها فينا الفن قادرة على هز أعماق أى انسان لديه الارادة أن يتحرك مع تلك الايقاعات الفنية حتى يصبح لديه وعى مباشر باللانهائى ٠ ان واجهة المسجد العظيم أو بوابة السور الضخم ، بله الكوة الصغيرة فى السور والنقش الدقيق فى صحيفة أو « بساط » أو حتى فى ملابس الانسان وحزامه ومرج حصانه ، كلها جميعا تعبر عند المسلم عن « لا اله الا الله » ، حيث توحى فى تصوره لا نهائية الذات المقدسة واللا قدرة على التعبير عنها ٠٠ اللانهائية واللا قدرة على التعبير عما ليس بطبيعة ، عما ليس بمخلوق ٠

٤ ـ الخط العربى : الفن الرئيسي فى التعبير عن الشعور بالحقيقة الالهية المنزهة :

لقد كانت الصفة الجوهرية للذات الالهية وكونها غير مشابهة للحوادث ، أى منزهة ، هى الأساس الذى استولى على الشعور الاسلامى لدرجة أنه أراد أن يرى هذه الحقيقة معبرا عنها فى كل شيء فى الوجود٠

ولقد كان مولعا بايجاد الوسائل والطرق التى تساعده على نشر هـــذه الحقيقة لدرجة أن تفجرت عبقريته عن أعظم فيض منْ الرسوم المجردة عرفه تاريخ الوجدان البشرى . نماذج الأرابيسك هذه ، التى لا يمكن حصرها ، لم تكن وحدها كافية لاشباع ولع العقلية التنزيهية فى مجـال الفنون المرئية . ومن ثم فان أى مادة للفن أو وسيلة من وسائله ، أمكن تحويلها الى مرآة فنية تعكس لب هذه الحقيقة وجوهرها أمسـك بهـا الفنان المسلم وطوّعها لهذا الغرض . ففى الخط العربى وجدت وسيلة أخرى أمكن للفن الاسلامى بها أن يحقق نجاحا باهرا .

ان القيمة الجمالية للكلمة المسموعة كانت شائعة فى تاريخ ما قبـل الاسلام حيث أخذت شكل الفن الشعرى والنثرى . وقد بلغت ذروة لدى العرب لم يجارهم فيها أحد ، مع انه لا ينكر أن غيرهم من الشعوب ، لا سيما شعوب ما بين النهرين . والعبرانيين والهندوكيين ومثلهم الاغريق والرومان ، ذهبوا بالكلمة المسموعة من حيث المجال الفنى شوطا بعيدا ولربما اقترب مما قطعه العرب .

لكننا لا نجد بين من ينتمون الى تلك الثقافات جميعا ــ بما فى ذلك العرب أنفسهم ــ من حاول اكتشاف القيمة الجمالية للكلمة المرئيـــة . فالكتابة كانت ــ ولا تزال فى الغالب ــ عملية فجة ولا يتركز حولها أى اهتمام جمالى فى ثقافات العالم . ففى الهند وفى بيزنطه وفى الغرب المسيحى ، ظلت الكتابة محصورة فى وظيفتها التعبيرية ، أى فى كونها رموزا منطقية . وكان دورها تكميليا فقط فى الفنون المرئية (التشخيصية) فى المسيحية أو الهندوكية ، بمعنى أنها تستخدم كرمزية منطقية تعبر عن مضمون العمل الفنى . على أن الفكر المنطقى فى مضمون العمل الفنى لا يحتاج المتعبير عنه بالكلمات الا اذا كان العمل الفنى نفسه غير قادر على ابراز وتمثيل مضمونه الفكرى . فابوللو ، أو أفروديت ليسا بحاجة الى مثل هذا التعبير اللغوى . اذ بالرؤية ، والرؤية وحدها ، يتحدثان الى المشاهد بما فيهما من قدسية ، تلك القدسية التى بدت للانســان الاغريق فوعاها خلال الجمال الأسمى للشكل الانسانى وخصـائصه التى تدرك بالحواس . وحيث انه لم يوجد مثل هذا الجمال الملهم فى الفن الهندى أو البيزنطى ــ وحتى فى النماذج اللا طبيعية ــ فان الفنان وجد نفسه بحاجة الى اللجوء الى مثل هذا التعبير بالكلمة عن المضمون الفنى

فى عمله . وهذا التعبير ليس الا وسيلة منطقية أو رمزية لغوية تساعد على الفهم فقط ولا تدخل فى الشكل الجمالى للفن ، تمــــاما كالارقام العربية أو الرومانية . وهذا بالتأكيد ما نجده فى الكتابة العربية ـ مهما كان نوعها ـ قبل الاسلام . لكن ظهور الاسلام ، ومحاولته التأكيد على تنزيه الذات الالهية خلال التعبيرات الفنية المختلفــة ـ قد فتـــح آفاقا جديدة أمام الكلمة كوسيلة للتعبير الفنى . حقا ان العبقرية الاسلامية هنا لا تضارع .

ان كلام الله العربى كان يكتب بالخط «النسخى» الذى انحدر من أصول « نبطية » ، أو بالخط الكوفى الذى انحدر عن أصول آراميه" خلال السريانية . وأهمية هذه الكتابة هى بالدرجة الأولى أهمية منطقية فكرية كما فى كل اللغات ، اذ لم يكن يعرف حتى لدى شعوب الشرق الأوسط ما يمكن أن يطلق عليه « الخط » أو « علم تحسين الخطوط » . فالرومان قد طوروا بعض الأشكال الفنية للكتابة ولكن أهمية الحروف ظلت ـ بدون شك ـ أهمية منطقية فكرية كمـــا كانت من قبـــل . والكهنـــة « الـكلتيين » فى أيرلنده قد أبدعوا بعض المخطوطات المنمقة مثـــل كتاب الكلس Book of Kels ، ولكن فكرتهم نحو فن الخط لم تعد على أى حال ما كان مألوفا لدى الرومان . فالحروف تبدو دائرية محلاة بالزخارف ، ولكن الاهمية القصوى للعمل ظلت منطقية فكرية ، وان بدت الحروف هنا أكثر جمالا وابداعا . وعملية الزخرفة هــذه تبـــــدو سطحية ، لا تمس جوهر الكتابة وهى لم تغير الشكل الاساسي للحروف التى بقى كل منها منفصلا عن الحروف الأخرى تماما . فاذا كان على البصر أن يثب من حرف لحرف فان وظيفة الفكر هى أن يتوسط فى ربط تلك الحروف . وهكذا فان العقل والذاكرة معا يتفاعلان لترجمة الحروف المخطوطة الى المعنى الذهنى من ورائها دون أن يخلق الحرف المخطوط أو الكلمة أو الجملة أو السطر أى وعى جمالى .

أما الفنان العربى فانه استطاع بالتدريج ، وخـــلال جيلين فقط ، أن يجعل من الكلمة المكتوبة فنا مرئيا ، لها من الاهمية الجمالية ما يغرس فى الوعى التصورى شيئا آخرا مستقلا تماما عن المعنى المنطقى الذى يستقيه منها الفكر . وكان هذا الفن الجديد ككل الفنون الاسلامية الاخرى يسير على نفس النمط ويخضع لنفس الهدف الذى دأب ويدأب الوجدان

الاسلامى على ابرازه وتصويره ، حتى أصبح فى تطوره لونا آخر من الأرابيسك • فلقد كانت الحروف فى الكتابة النبطية والسريانية منفصلة عن بعضها البعض ، كما فى الحروف اللاتينية • ولكن الفنان العربى ربطها معا حتى أصبح المرء قادرا على أن يعى فى لمحة واحدة الكلمة ككل ، ان لم يكن الجملة كلها ، بدلا من تنقل الفكر والبصر من حرف الى حرف • ومن ناحية أخرى فانه طوع الحروف لتصبح قادرة على اشباع حسه الفنى ، فهو يمطها ، أو يطولها ، أو يركبها ، أو يفصلها ، أو يربطها ، أو يجعلها مستقيمة ، أو دائرية ، أو يجعلها سميكة ثم يدبب أطرافها ، أو يكبّرها جميعا ، أو يكبر بعضها • وهكذا أصبحت الحروف لدى الخطاط مادة فنية طيعة ، يركبها ويعجنها كيف يشاء ، فتحقق له أية فكرة أو منهج فنى يريد • ومن ناحية ثالثة ، فانه استطاع استخدام كل ما أمكنه من وسائل فن الأرابيسك وخاصة « التوريق » و « الهندسية » ، ليس لمجرد جعلها زخرفة فى كتابته ، بل ليجعل الكتابة ذاتها فنا من فنون الأرابيسك فى أسلوبها الخاص • ومن ثم نجد الخطوط العربية تسير فى خطوط متموجة يمكن للفنان أن يزينها بعدد من الأشكال الزخرفية القائمة بذاتها ، سواء أكانت مثبتة بطريقة منتظمة ، أم مبعثرة على طول الكتابة وعرضها • على أن ما اكتسبته الأبجدية من مطاطية الشكل قد جعل الخطاط قادرا على استخدام أى وسيلة يراها مناسبة لتحقيق الفكرة الجمالية التى أراد أن يطورها ويعبر عنها • وفى النهاية نراه يعرض الحروف ليس فقط بالأسلوب الذى يسمح بابراز زخارف الأرابيسك بل بالأسلوب الذى يدمج شكل الحرف بزخرفة الأرابيسك ادماجا كاملا تصبح الكتابة معه لونا من الوان الأرابيسك •

وهذا الادماج ينشأ اما عن تطويعه وحدات الأرابيسك Arabesque لتندمج بالحروف ، أو العكس • على أن الخصائص الأساسية للحروف والتى تحدد شرعيتها فى التعبير عن معانيها قد أمكن الاحتفاظ بها فغدت تشكل فى النماذج الفنية الخطية ما تشكله التفعيلات العروضية فى الشعر أو الوحدات الهندسية والنباتية فى رسوم الأرابيسك • وفى نفس الوقت يقوم تطويع الحروف لنماذج الأرابيسك ببعث القوى الجمالية الدافعة فى نفس المشاهد • فالخط العربى اذن ــ مثل الأرابيسك ــ استطاع أن ينقل البيئة الأساسية لمفهم المنطقى ــ أعنى الرموز الفكرية للأبجدية ــ الى مادة فنية تصويرية ، الى بيئة فنية يصبح الوعى الجمالى

فيها أصليا لا ثانويا ، قائما بذاته لا بغيره . وهنا يكمن سر نجاح هذا الفن حيث استطاع أن يتغلب تماما على الفكرة المنطقية فى العمل الفنى لتصبح تابعة ومكملة للتصور الجمالى ، فكان بحق أعظم وأثبت انتصار فنى فى الاسلام .

ان الاسلام يرى أن كلمات الله هى ـ من حيث الفكرة ـ أقــرب الوسائل اليه ، وهى أصدق تعبير مباشر عن ارادته . وطالما أن الله فى وعى المسلم ووجدانه يتجــلى دائما غير مشــابه للحوادث ، فــان من المستحيل اذا أن يتصوره العقل ، وان جاءت كلماته وحيــا مباشرا عن ارادته . ولمن ثم كان لكلمات القرآن الكريم مكانة عظمى من حيث هى ارادة الله . فارادة الله سبحانه وتعالى ، يجب أن يكون لها من الاجلال والاحترام والتقدير ما يجب له ، وأن توصف بما هو أهل له من الجمال والكمال . وحينئذ تكون كتابتها فى لوحة خطية جميلة هى أروع قيمة جمالية فى الاسلام بلا منازع . وهذا فى حد ذاته هو ما دفــع بالخط العربى الى ما نشاهده من تطور جعله يغرس فى وعينا وتصورنا الحسي بدرجة كاملة أن الخالق الأعظم لا يمكن التعبير عنه أو تمثله فى الحسي . فطالما أن هذا الخط قد أصبح لونا من ألوان الأرابيسك يمكننا اذا أن نتصوره عملا فنيا مستقلا ، اسلاميا خالصا ، بغض النظر عن مضمونه الفكرى . ومع ذلك فقد يتحد هذا الفن بأى عمل فنى آخر فيرفع من قيمته ومن القيم الجمالية الدافعة فيه ، سواء أكانت العبارة الخطيـــة مكملة لذاك العمل أو لا . على أن التبجيل الذى يتمتع به القرآن الكريم لدى المسلمين كان عاملا فعالا فى سرعة انتشار الخط العربى وتجنيد كل الطاقات والعبقريات الاسلامية لجعله يطبع كل لحظة من حياة المسلم. فلقد أصبح هو « الفن الجماهيرى » فى الاسلام ، نراه على قطع من الحجارة أو الخشب أو الجلد ، أو الورق أو الثياب او المعدن مزينا كل شيء من المنزل الى المكتب ، الى الدكان ، الى المسجد ، تحت الأسقف أو فوق الجدران . وأصبح فى شموله وعمومه مؤثرا بالقدر الذى لا تكاد تخلو مدينة ـ أو حتى قرية ـ من عدد من الخطاطين البارعين . بل ان تأثيره لم يكن ليقاوم حتى من غير المسلمين . ففى بلاد مسيحية كاسبانيا وفرنسا وايطاليا عانى الخط العربى من الجهل والعجز معا ، ولكنه مع ذلك استخدم كشكل جمالى بدرجة لا بأس بها . ان الاحساس الاجمالى الناتج عن

هذا الخط قادر على التحليق بالخيال نحو الفكرة الذهنية تماما كما يفعل الأرابيسك فى نفس الرائى ٠ بل وربما أكثر ٠ لأن المشاهد له ـ بسبب الفكرة التى يقرؤها مكتوبة أمامه ـ قادر ـ بالوعى الذهنى ـ على استنتاج خصائص أبعد وأعمق بالنسبة للموضوع الذى يتخيله ، حيث ان قوة الدفع التى تحركه تقوده هنا الى خطوات أبعد نحو هذا الموضوع ٠ ومن ثم فلا غرابة اذا أن يصبح الخط العربى ، وبخاصة حين يأخذ مادته من القرآن ، هو الفن السائد فى المجتمعات الاسلامية خلال العصور ، وأن يكون الأمل المشترك بين الملوك والرعايا هو : « أن يتاح للمرء أن يكتب القرآن كله ٠٠ ثم يموت » (٧١) ٠

وطبقا لما يرويه الزمخشرى فى أساس البلاغة فان الوزير محمدا، أبا على ابن مقلة ، قد عقد مقارنة بين تركيب الخط وتأليف الشعر ليحدد الوظائف والقيم الجمالية فى كل منهما ٠ وهو يحدد للكتابة العربية معايير أساسية خمسة تؤدى الى جمالها ورونقها وهذه الخمسة هى :

١ ـ **التوفية** : وهى أن تأخذ الكلمة حظها الكامل فى العبارة التى هى جزء منها بحيث يصبح هناك توازن وانسجام بين الكل والجزء فلا تتلألأ كلمة على حساب أخرى ٠

٢ ـ **الاتمام** : وهو أن يعطى كل حرف ما يلائمه من حيث الفراغ والقوة والوضوح ٠

٣ ـ **الاكمال** : وهو أن يخرج كل حرف فى شكله الملائم ـ الذى يحدد فى الرؤية هويته وغرضه التعبيرى ـ من تقويم أو ضبط ، أو بسط ، أو امالة ، أو تميز ، أو تقعير ٠

---

(٧١) يحكى الاستاذ قاسم لاكى رئيس دائرة تاريخ الفن فى جامعة دوربان بجنوب افريقيا قصة الزلزال المريع الذى حطم مدينة شيراز فى القرون الوسطى فيقول : « بعد حدوث الزلزال بايام واثناء ازالة الانقاض عثر العمال على شيخ طاعن فى السن تحت الانقاض ومعه قلم ومحبرة وسراج كان مشغولا فى الكتابة فسالوه فيما اذا كان يعلم بالزلزال ثم اخبروه أن شيراز قد حطمت فما كان من الشيخ الا ان صاح بفرح عظيم لقد وجدتها لقد وجدتها قال العمال : ما هى التى وجدتها ياشيخ فاجاب : كيف تكتب الواو على اكمل وجه » ٠

٤ ـ الاشباع : وهو اعطاء الحرف كل ما يتطلبه ليبــدو للرائى فى أجمل صورة وأتم شكل ممكنين ٠

٥ ـ الارســال : وهو أن ينبثق السطر حر الحركة لا يعــوقه تردد أو خلخلة ، ومن ثم يكون قادرا على خلق قوة دافعــة ذات سرعة عالية » (٧٢) ٠

أما أبو حيان التوحيدى فقد ذكر فى كتابه علم الكتابة أن « الكتابة عموما روحانية تسربلت برداء مادى » (٧٣) ٠ وخلال العصور الاسلامية نجد المسلمين يتمثلون بأقوال مأثورة لحكماء مجهولى الأسماء لها دلالتها فى هذا المجال ، مثل : « المرء مخبوء تحت لسانه » ، « عقول الرجال تحت أسنة اقلامهم » ، « الكتابة رواء للفكر » ، « الخط الجميل يلطف الفكر السقيم ، ولكنه يمنح الفكرة السديدة قوة تعدل الحياة » (٧٤) ٠

وكثير من علماء العصر الوسيط الذين يتمتعون بســمعة باهرة فى دراساتهم للانسانيات ، مثل : ابن عبد ربه ، محمد أمين ، ابن الاثير ، ابن النديم ، القلقشندى ، وغيرهم ، يعترفون بما أحرزه زملاؤهم من الكتاب المسلمين فى هذا المجال ٠ وهم يفخرون بأن الكتابة العربية لهذا السبب قد تطورت أكثر من أى لغة أخرى معاصرة لها ، وأنها بلغت من الجمال قدرا لا يضارع ، وأنها فوق هذا كله قد ألبست بأعلى القيم ـ أعنى القيمة الدينية ـ كأداة حاملة للحكمة الالهية ومعبرة عنها ٠ وهم يذهبون فى تأكيدهم لهذه الفكرة واقتناعهم بها الى أبعد من هــذا فيؤكدون أن القرآن قد عظم من شأن الكتــابة فى آية منــه حيث يقســم بالقــلم وما يسطرون (٧٥) ٠

---

(٧٢) ناجى زين الدين : أطلس الخط العربى » نشر المجمع العلمى العراقى ببغداد ، مطبعة الحكومة سنة ١٣٨٨ ــ ١٩٦٨ ، ص ٣٥٥ ٠

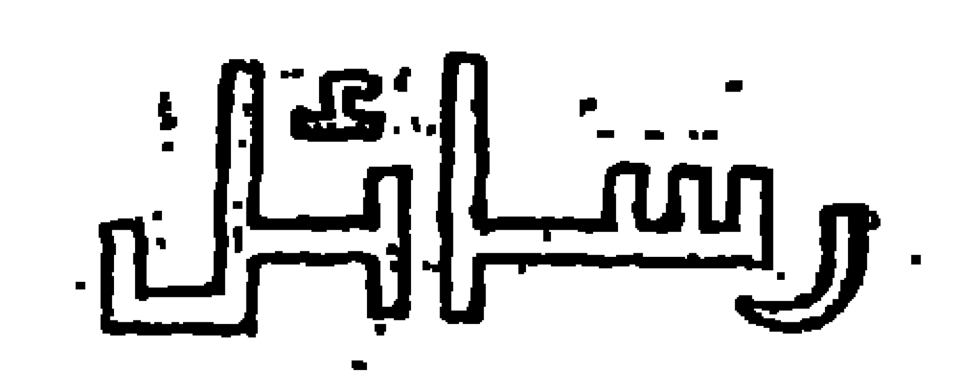
(٧٣) مخطوط غير منشور فى مكتبة فينا ، نسخة منه فى مكتبة جامعة القاهرة رقم (٢٤٠٩٠) ، ذكر ذلك ناجى زين الدين فى المصدر المذكور سابقا ص ٣٩٦)٠

(٧٤) زين الدين المصدر المذكور سابقا ص ٣٤٢ ٠

(٧٥) القرآن الكريم سورة ٦٨ آية (وانظر أيضا ســورة ٩٦ الآيات ١ ــ ٥ وانظر كتاب القاضي أحمد « الخطاطون والمصورون » ترجمة و٠ت مينورسكى معرض فراير للاثار الفنية ، المجلد الثالث ، رقم ٢ ، واشنجطن سنة ١٩٥٩ ص ٤٨ ــ ٥٣ « توضيح تفاصيل خصائص فن الخط » ٠

انه بينما تقوم الفنون جميعا بممارسة نوع من التاثير الاخلاقى والانسانى على متلقى تلك الفنون ، يقف الفن الاغريقى وفن عصر النهضة بصفة خاصة بتوجيه الانسان الى التعظيم من شان نفسه وبتوجيه خياله وارادته الى أروع امكانيات التعرف على حقائق النفس البشرية . وهما يفعلان ذلك بتلقينه أعمق وأنبل الخصائص الانسانية ، وهى خصائص تبلغ عظمتها قدرا يجعلها فى الشعور ممثلة لخصائص الذات المقدسة ، الأمل والهدف الأسمى للانسان . أما فى الاسلام فان الفن قد حاول وأدرك نفس الغرض من نبل وانسانية وتعرف على الذات . ولكنه انما أدرك ذلك كله فقط بجعل الانسان دائما يشعر انه فى حضرة الذات الالهية . وهذه الذات الالهية دائما مغايرة للانسان وليس كمثلها شيء . وتلك هى المثالية الاسلامية التى ولدها الفن الاسلامى فى نفوس المسلمين ، لم تكن أبدا لتتمثل الانسان كانه الاله بروميثيوس ، سارقا للنار من السماء ومتحديا جميع الآلهة ، فهذا الفن بما فيه من انسانية قد وطد نفسه خلال وعى المسلم الكامل بحقيقة ذاته التى لا قداسة لها . قد يقال ان فى هذا تقييدا للفنان . نعم ، ولكنه تقييد بالقيم القدسية التى هى فى ذاتها ، لا نهائية ... انه تحديد بقيم يمكن رؤيتها وتملكها حين يقف الانسان منفصلا عنها مواجها لها ، أكثر مما يقف ممتزجا بها ، ومازجا نفسه فيها . فطالما ان هذين مستويان مختلفان من القيم ، من أساسهما ، فانه من المستحيل ضرورة بالنسبة للانسان أن يحدث مثل هذا الخلط ، وبروميثيوس الاسلام يظل دائما انسانا مؤدبا .

ان عظمة الفن الاسلامى تماثل تماما عظمة هذا الدين نفسه ، وأعنى بها ، أننا كبشر نناضل دائما وأبدا لتحقيق القيم اللا نهائية فى أنفسنا وفى غيرنا وفى عالمنا . الا أننا كبشر نعلم دائما وأبدا أن المسافة ثابتة بيننا وبين ما هو أسمى ، بيننا وبين تلك القيم اللانهائية فى ملأها الأعلى ، بين حقيقتنا الانسانية المخلوقة وبين الحقيقة الالهية الخالقة - واننا لنعلم علم اليقين باننا لن نجتازها . فنحن خلقنا لنعبد الله .



موقف مدرسة ابن تيمية من التصوف

إعداد
أبو اليزيد العجمي
مدرس الفلسفة المساعد
بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

رسالة دكتوراه مقدمة من / مصطفى محمد حلمي سليمان الى كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، وكانت تحت اشراف الاستاذ الدكتور / على سامى النشار .
نوقشت وأجيزت بمرتبة الشرف الأولى
١٣٩١هـ ـ ١٩٧١ م

تبدلت أحوال الأمة الاسلامية فكرا وسلوكا . وأخذت نحو الهبوط والانحدار ، وكان ذلك منذ أن بعدت عن كتاب ربها وسنة نبيها ، فكان تخلفها عن دور القيادة ، بقدر ما تركت من هذين المصدرين وبقدر ما أخذت من فكر غيرها مما لا يحكمه كتاب أو سنة .

وتعالت صيحات مخلصة تدعو الأمة حكاما ومحكومين علماء وعامة ، تدعوهم الى الأخذ بمنهج الاصلاح الذى تتحدد معالمه فى التمسك بما صلح به حال هذه الامة من قبل ، عودة الى الكتاب والسنة ، واسترشادا بمفهوم السلف الصالح وتطبيقاتهم لما فى هذين المصدرين من مبادىء ومقومات للنهضة والاصلاح .

واقتضى هذا تشخيص المرض الذى تعانى منه الامة الاسلامية ، فى فكرها الذى داخله كثير من الزيف ، وفى سلوكها الذى خالطه بعض من

الابتداع والاختراع فوق ما شرع الله وسن رسوله ، وقد أدى هـذا الى صراع فكرى بين دعاة الاصلاح عن طريق العودة الى سلوك السلف الصالح صحابة وتابعين ومن تبعهم وبين أولئك الذين منحوا أنفسهم حق الاضافة والأخذ فيما ليس لهم فيه حق .

وكانت حلبة هذا الصراع ضامة لمدارس عديدة وأفكار مختلفة ، وكانت طبيعة الصراع ساخنة لأنه يدور حول قضايا العقيدة والسلوك وهما عماد الاسلام .

ومن بين هذه المعارك كانت صيحات ابن تيمية فى القرن الثامن الهجرى فى وجه التصوف حيث حمّله ابن تيمية مسئولية كثير من الفساد فى الأفكار والابتداع فى السلوك .

ولئن كان الحوار بين ابن تيمية وبين صوفية عصره حادا ولاذعا ، فانه كان واضحا وله أسسه ومنهجه عند كل من الطرفين ، مما يجعل الأمر يختلف تماما عن صراع يدور بين الحين والآخر بين من يسمون أنفسهم أهل السنة وبين من يسمون أنفسهم بالصوفية ، ذلك أن الأمر هنا هجوم مطلق يقابله دفاع مطلق ، بينما كان الأمر عند ابن تيمية ومعاصريه بيانا للحق وتمييزا له عن الباطل ، فما منع ذلك ابن تيمية من أن يشيد بالصوفية الذين يتمسكون بالكتاب والسنة ، وما منع ذلك الصوفية المتمسكين من أن يوافقوا ابن تيمية على هجماته على بعض الصوفية فى عصره .

وقد شاع ــ خطأ ــ عداء ابن تيمية ومدرسته للتصوف باطلاق ، واستتبع هذا لدى بعض الذين لم يدققوا فى حقيقة الأمر أن أنكروا كثيرا من الأمور الروحية التى هى من صميم الاسلام ، بدعوى أنهم سلفيون ويتبعون مدرسة ابن تيمية فى هذا .

ولما كان لهذا الأمر خطورته فقد محض صاحب البحث بحثه هذا لبيان الحق فى هذه القضية ، مبينا ذلك فى مقدمته التى سبقت الفصول السبعة للبحث اذ يقول : « وكان علينا الا نقنع بالفكرة السائدة القائلة بأنه (ابن تيمية) العدو اللدود للتصوف لأن من يقرأ مؤلفاته يدرك

بسهولة انه كان يميل الى الزهاد الاوائل ، ويمدح شيوخ التصوف الذي سماه (التصوف المشروع) لانهم عنده ارباب الحقائق واصحاب المواجيد والاذواق المتقيدون بالشرع ، وذلك فى الوقت الذي كان ينعي فيه على ابن عربى واتباعه ويرفض نظرية الحلول ، ويربط بين اهـل الاشراق والصابئة » .

وفى المقدمة نفسها بيـّن منهجه فى البحث اذ يقرر أن طبيعـة الموضوع اقتضت منه أن ياخذ بالمنهج التاريخى ثم يقف محللا أمام هذه العناصر التاريخية ، ومنها يركب نظرية فى الزهد والبناء الروحى ، وما استلزمه هذا من عدم الاقتصار على امهات كتب الفكر وتاريخ الحياة الروحية ، اذ كان ضروريا أن يفتش فى كتب التاريخ العام وكتب البلدان وغيرها حتى يطمئن الى انه احتوى او كاد الظاهرة موضوع البحث . وفى هذا كله جهد بدا واضحا فى هذا العمل العلمى الذى قارب الصفحات الستمائة من القطع الكبير .

وفى الفصل الأول « المدرسة السلفية والتصوف » ـ الذى يعتبر تمهيدا عاما للموضوع بكل تفصيلاته ـ لمس البحث عدة نقاط هامة ، فذكر أن الجانب الروحى لدى المدرسة السلفية لم ياخذ حقـه من الدراسـة المستقلة غير مغفلين جهد الدكتور النشار فى هذا المجال ، الأمر الذى حبذ موضوع هذا البحث ، كما ذكر معنى السلفية حتى يكون المصطلح محددا ، فقرر أن هذا يعنى المعنى التاريخى الذى يحتـوى الصـحابة والتابعـين وتابعيهم ، كما يحتوى المعنى الموضوعى الذى يؤكد الارتباط بالكتاب والسنة وعليه فان نسبة السلفية الى ابن تيمية ومدرسته وسواها هى نسبة أدخل فى باب الموضوع والمعنى أكثر منها فى باب التاريخ والزمن ، ومن هنا فليس هناك ما يمنع وجود سلفيين مهتمين بالجانب الروحى والذوقى تحت ضوء الشرع وميزانه .

وقد أعطى البحث فى هذا الفصل أهمية خاصة لبيـان أن شائعة « أن ابن تيمية عدو للتصوف » قول يخالف الحقيقة اذ فى كتب الشيخ وآرائه ما ينفى هذه التهمة عنه ، وابن تيمية وان ضمه هو وابن الجوزى مسلك سلفى واحد وموقف متقارب فى نقد التصـوف الا ان ابن تيمية كان

والمبهم ، الرأى الغير منتج بطائفة المحدثين أو غيرهم كما فعل ابن الجوزي ..

أما ما اتهم به ابن تيمية من تحجر فى القلب وجمود فى العواطف فان هذا راجع الى ان طابع الجدل الحاد والحوار الساخن الذى اتسم به ابن تيمية فى دعوته الى وحدة الفكر ، قد غطى هذا كثيرا من جوانب الرقة في شخصيته والحنو والروحانية في فكره . « ولكن الحقيقة أن وراء هذا المظهر الخشن قلبا مسلما رقيقا خاشعا ، يعرف حق ربه عليه ، فيؤدى من النوافل الكثير ، ويذكر ربه في اثناء عذابه بالسجن وتمكن خصومه منه ، فلا يتكلم عن الله تعالى الا بالمحبة . ويدافع عن البسطامى (أبى يزيد) بقوله : (فمن طلب رفع امنيته بهذا الاعتبار ... الى مقام الفناء أو الاصطلام .. لم يكن محمودا على هذا ، ولكن قد يكون معذورا) وكان فى اثناء بحثه الدءوب عن التفسير الصحيح لبعض الآيات يذهب الى المساجد المهجورة ونحوها ، ويمرغ وجهه فى التراب سائلا مولاه « يا معلم ابراهيم علمنى » ، كما أن له رسائل الى امه تفيض حنانا ورقة » .

ثم يعرض البحث آراء ابن تيمية فى نشأة التصوف وهى تؤكد حقائق اهمها :

أ — نشأة التصوف اسلامية وان اختلفت الاسماء من فقراء الى زهاد الى نساك .

ب — هؤلاء المتصوفة الحقيقيون اخذوا من القرآن والسنة وحاكوا سلوك الصحابة فى صدق وتجرد .

وابن تيمية حين يقرر هذا يأخذه من تتبع تاريخى واع لاحوال الصحابة والتابعين ، كما يؤكده من المقياس الذى يقيس به الامور « مقياس الشرع » ويصل البحث من كل هذا الى بيان حقيقة موقف ابن تيمية من التصوف « اذ عنده متصوفة حقيقيون يوافقون شرع الله ، ولهم فى زهد رسول الله وسلوك أصحابه نموذج ومثل ، وهؤلاء أصحاب التصوف المشروع ، اما الادعياء الذين لا يعلمون من التصوف الا معرفة

ونكسيا وقعودا عن العمل ». ومثلهم الذين تزعجوا بفلسفة من هنا او فكر من هناك فهؤلاء هم مركز هجوم الشيخ »، واما هو فى شخصيه فقلب رقيق وعاطفة مؤمنة ».

وقد ضمن البحث هذا الفصل نقطـــة هامة هى لمـــاذا يهتم المستشرقون وغير المعتدلين منهم خاصة بالتصوف الاسلامى ؟ ونجيب بما يؤكد محاولتهم تجريد الاسلام من هذا الجانب الروحى من جهة، ثم ادعائهم ان الاسلام اخذ هذا عن المسيحية من جهة اخرى، بل ان بعض الباحثين فسر هذا الاهتمام بانه تحبيذ لدعوة الحب والفنـــاء والحلول وغيرها من الافكار التى توقف حركة الجهاد والدعوة عنـــد المسلمين ».

وقد ناقش البحث بعض المستشرقين فى فهمهم للزهد وتفسيرهم لآراء الحلاج وخضوعهم لبدعة التاثير والتاثر فى كل شيء حتى ما هو فطري فى النفوس فوقف مع جولدتسيهر، وماسينيون، ونيكلسون، مواقف مع سرعتها لكنها تحمد له، وتضع كثيرا من النقط فوق كثير من الحروف ».

وحتى يضع البحث اسسا يرتكز عليها بناء الحقيقة التى تقـــرر وجود تصوف سلفى فى عصور الصحابة والتابعين وتابعيهم حتى القرن الرابع الهجرى، لكى يصنع هذا — وفى ارسائه بيان للمقياس الذى يعري اصحاب التصوف الفلسفى ووحدة الوجـــود — قدم نمـــاذج من الصحابة والتابعين، بل وصنفهم فى مدارس جغرافيـــة كالبصرة، والكوفة، وخراسان، — وهو فى هذا مسبوق من الدكتور النشار — وكان المنهج ان يذكر المدرسة ثم يذكر ابرز رجالها وغلبة الجانب الروحى السلفى عليهم، ويذكر ايجابيات هؤلاء وادوارهم فى الحياة، حتى تنتفى العزلة والجمـــود. فمن الصـــحابة يذكر الصـــديق ابا بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان، وعلى، وابا الدرداء، وابا ذر، ثم يذكر مدرسة المدينة (عبد الله بن عمر — سعيد بن المسيب) وعلى هذا النمط يذكر مدرسة مكة، والكوفة، والبصرة، والشام، وبغـــداد، وخراسان، واليمن ».

وهذه المعالجة التاريخية التاسيسية هي موضوع الفصل الثانى من هذا البحث وهى تمثل الرد الطبيعي من داخل الاسلام تعنيه على أولئك الذين أدخلوا فى التصوف افكاراً ، وفى الزهد ابتداعا ، فكان الشكل الذى رفضه ابن تيمية وحاربه لأنه لا يمت الى الوجدان الاسلامى الذى تكون وفق الشرع بصلة ، بل هو شىء غريب عن أرض الفكرة الاسلامية والسلوك الشرعى .

وقد جاء الفصل الثـــالث « موقف ابن تيمية من النظـــريات الصوفية » مركزا على بيان حقيقة هذا الشكل المرفوض الذي يدخل تحت ابرز الأوصاف فيه « الحلول والاتحاد » وذلك لأن هذه الفكرة تضاد القول بتوحيد الله سبحانه ، حيث يعنى هذا أن وجود المخلوق هو وجود الخالق (ابن عزمى ، وابن سبعين ، ابن الفارض وغيرهم فى القرن السابع) أو عند غير هؤلاء يعنى الهية بعض البشر أو الحلول والاتحاد فيه ، ولكن ليس باطلاقه .

ولأن أصل هذه الافكار نبت من قضية الحلاج فى القرن الرابع (ت ٣٠٩ هـ) فقد تتبع ابن تيمية هذه الأفكار ، من خلال رأى معاصرى الحلاج أو قريبى العهد بعصره ، كابن مســكويه ، (ت ٣٦٩ هـ) والحافظ البغدادى أبى بكر (٤٦٣ هـ) وابن الجـوزى (٥٩٧ هـ) وكلها آراء تبين باطنية الحجاج وبعده عن الحق ، بما ادعـــاه من دعاوى تتصل بالعبادات كالحج والصلاة ، وبما ادعاه من فتوة ابليس ، وبما نطق به من عبادات « انا الحق » وغيرها ، وخطأ ابن تيمية محاولات بعض الصوفية الاعتذار عن الحلاج ، ويكشف ان الحلاج حاول خداع أهل السنة ببعض العبارات « عليك بنفسك ان لم تشغلها بالحق شغلتك عن الحق » .

ولكن ابن تيمية فى قضية الحلاج ومن تابع فكره لم يكن آخذا برأى معاصريه فقط بل حكم الشرع فى أمره حيث حاول اسقاط ركن من الاسلام كالحج فجمع فى رفضه للتصوف الفلسفى أو النظـــريات الغريبة بين دقة التاريخ واصالة تحكيم الشرع فى كل الامور .

وفى هذه النقطة ـ التى نعتذر عن تفصيلها اكثر من هذا لسعتها ـ

لبس البحث خطأ بعض المستشرقين ـ ماسينون وغيره ـ ومن تابعهم ممن اعتبروا الحلاج شهيدا فى مضمار عداء السياسة للتصوف الاسلامى فى بعض أدواره .

وقبل أن ينهى هذا الفصل مباحثه بين موقف الشيخ ابن تيمية من التصوف السنى واعتبر الغزالى ممثلا له ، وتتلخص هذه القضية فى أن الغزالى اتفق مع المدرسة السلفية فى حربها للفلاسفة والباطنية ، وتأثر بها وتأثرت هى به فى بعض مراحلها التاريخية ، فكان موضع تقدير لشيوخ السلف ، لكن هذا لم يمنع وجود اختلاف بين الطرفين ، حيث اختار الغزالى التصوف طريقا للخروج من ازماته بينما حبـــذ السلفيون طرقا اخرى تقترب أو تبتعد من هذا الطريق .

أما الفصول الأربعة الباقية من الرسالة فتمثل وحـــدة تترابط أجزاؤها الى حد كبير ففى الفصل الرابع يذكر النظريات السلفية قبل ابن تيمية ، ويختار من أعلام هذه الفكرة من أصحاب الاتجاه الصوفى، النووى (٦٧٦ هـ) ، وقد اعتبر البحث أن الانصارى والجيلانى من النووى (٦٧٦ هـ) ، وقد اعتبر البحث اه الانصارى والجيلانى من أصحاب التصوف السلفى بمعناه الضيق ، اذ كانت نسبة استنادهما الى الحديث أقل من شخصية كالنووى باعتباره محدثا ، وفى هذه الدراسة كان يستعرض التاريخ والعصر ، ويذكر فهم كل من هؤلاء الاشـــياخ للزهد والحركة فى آن معا من نقطة انطلاقة اسلامية .

ويأتى الفصل الخامس بعد ان مهد له هذا الفصل تسلسلا طبيعيا ، اذ يبين أن سلفية ابن تيمية نتاج تمهيد سابق ، وعصر وعاه بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية ، وكان هذا الفهم هو الذى حدد القضايا التى كانت بينه وبين صوفية عصره ، مثل (عقيدة التوحيد ، النبوة ، الولاية ، المعجزة والكرامة ، العبادات الشرعية والبدعية) وحول هذه الأمور دارت توضيحات الشيخ لرأى الشرع فيها ، وبيان الخطأ والصواب فى موقف صوفية عصره الذين ابتعدوا عن خط التصوف السلفى الذى مهد له الصحابة والتابعون ، وسار على دربه الهـــروى والجيـلانى والنووى ، ودافع عنه وظهر له فيه رأى واعتقاد الشيخ ابن تيمية . حيث له فى كتبه تفسيرات ذوقية ووجدانية تشهد بأنه سلفى متصوف يعرف

ما إليه وما عليه ، وأنه حين يحارب التصوف . فانما يعنى نوعا سمى بهذا الاسم وهو بعيد عن دائرة التصوف الاسلامى الرشيد .

اما الفصلان السادس والسابع فهو استطراد تاريخى للمدرسة السلفية حيث برزت فى تلاميذ لابن تيمية كابن قيم الجوزية ، وابن مفلح ، وابن رجب كما تجلت فى متابعات فكرية لهذه المدرسة حيث دعوات الاصلاح فى العصر الحديث متخذة من الدعوة السلفية وفكرها منطلقا ، ممتدحة التصوف المشروع بايجابياته كما بدأ فى السنوسية وغيرها ومعارضة كل المعارضة للانحراف الذى بات علامة ظاهرة على التصوف فى العصر الحديث .

وبعد ..

.. فما قدمناه لمسات موجزات تصور الجهد الذى بذل فى هذا العمل ، ولكننا كقراء ـ نقدر هذا ، ونطلب المزيد من الجهد ـ صادفتنا بعض الأشياء : فمثلا استخدم البحث ص ١٣ كلمة « منهج المعادلة والموازنة » دون ان يعرفنا ماذا يعنى هذا المنهج ، اذ جاءت العبارة تقريرية كأننا نعرف من المناهج كل تحديداتها وتفصيلاتها . كذلك استخدم البحث بعض كلمات ما كان أغناه عنها ، فقد استخدم ص ٢٥ كلمة رتوش وهى كلمة بعيدة عن مجال العلم والبحث الفلسفى .

وقد فصل البحث تفصيلا مطولا فى بيان مدارس الزهد فى العصور الاسلامية الأولى ، فوددنا لو أوجز مكتفيا بالنماذج التى تشكل خطا واضحا يهدف البحث الى اثباته وتقريره .

اما عن المصطلحات فقد بينها لكن بعد ان تفتش عنها كثيرا ، فقد ذكر الأسانيد التاريخية لقضية الحلول والاتحاد ، ثم بعد فترة طويلة أخذ يبين لنا معنى الحلول والاتحاد ، مما يجعل القارىء يترقب طويلا ما يريد .

لكن خواطر القراء تلك التى لا بد من تسجيلها انما تثبت « كفى المرء نبلا أن تعد معايبه » ونسأل الله أن يجزى الباحث خيرا ، وأن ينفع ببحثه ليتبصر الناس قبل أن يحكموا على أى أمر مدحا أو قدحا . والله المستعان .

أبو اليزيد العجمى

دليل القارئ إلى المجلات

محمد كمال إمام

اصول :

● د. محمد سليمان الاشقر

● الخصائص النبوية

... ما ابيح للرسول خاصة من دون سائر المسلمين مبحث خاص وهام في الشريعة ...

والمقال عرض تفصيلي لمفهوم هذه الخصائص وتصنيفها واحكامها ...

الوعى الاسلامى عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ٢٤

اصول فقه :

● د. محمد سعاد جلال

● الشريعة والتطور

الشريعة الاسلامية مستعدة دائما ـ كما يقول الكاتب ـ ان تعطى جوابا عن كل سؤال ينشأ عن التفاعلات الاجتماعية وتقدم حلولا اساسية ومقبولة للمشاكل التى يتعرض لها الوجود الانسانى ،

والمقال دراسة اصولية للاهمية المتبادلة بين الشريعة والتطور ...

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٥٤٨

الاقتصاد :

● زيدان ابو المكارم

● تفقيه الاقتصاد الاسلامى

تفقيه الاقتصاد الاسلامى معناه ان يصبح للاقتصاد الاسلامى اصول واضحة وقواعد ظاهرة مأخوذة من هذه الاصول ...

والمقال محاولة تمهيدية لاقامة ذلك البناء الفكرى المطلوب ...

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٦٤٣

اقتصـــاد :

● عبد الرحمن سالم الغفيلى

● لماذا لم تنجح سياسة التكامل الاقتصادى العربى ؟

التكامل الاقتصادى العربى أمنية عربية عزيزة ولكن دون تحقيقها صعوبات جمة ، والمقال تحليل لعوامل الفشل فى الوصول الى هذا التكامل ومحاولة لطرح بديل اسلامى فى المجال الاقتصـــادى يمكنـــه تحقيق التكامل ..

والمقال دراسة جادة ودعوة هامة لاحلال الاسلام بديلا عما نستورده من نظم الفكر والاقتصاد .

مجلة العربى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٦

تاريـخ :

● احمد عـادل كمـال

● الواقدى وكتاب فتوح الشام

فتوح الشام مؤلف لمؤرخ اسلامى معروف ...

والمقال يثير الشكوك حول نسبة هذا المؤلف للواقدى وحول صحة ما جاء فيه من اخبار وينتهى الكاتب الى اعتباره كتابا لقيطا لاصـلة للواقدى به .

العربى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٠٨ .

تاريـخ :

● الدكتور رءوف شـلبى

● تاريخ المسلمين فى الفلبين

دخول الاسلام فى جنوب شرقى آسيا صفحة مشرفة فى تاريخنا فماذا يقول التاريخ ؟

والمقال اعادة لقراءة هذه الصفحة من التاريخ بكل أبعادها مع نظرة على الواقع الأليم لحال المسلمين فى الفلبين المعاصرة ...

منار الاسلام عدد أكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ٤٣

تبشــير :

● عبد الفتاح مقـلد الغنيمى

● الحركات التبشيرية وكيف نواجهها

منذ اليوم الاول للدعوة كان للإسلام اعداؤه ، والتبشير بغير الاسلام فى عالم الاسلام واحد من التحديات المعاصرة لدين الله الخالد .

والمقال عرض للتبشير فى تاريخه ونشاطه وفى أساليبه ووسائله وفى كيفية مواجهة هذا الخطر .

الوعى الاسلامى عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ٥٤

تـــراث :

● ابو الوفـــا المراغى

● قضية احياء التراث العربى

نحن من أغنى الامم فى التراث ان لم نكن أغناها ولكننا قصرنا فى حق هذا التراث . والمقال وجهة نظر فى احياء التراث العربى .

الوعى الاسلامى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٢٦

تراجم تفسير :

● الدكتور / محمد فضل عباس

● الامام محمد عبده رائد التفسير فى العصر الحديث

للامام محمد عبده جهاده من أجل الدفاع عن الاســلام واجتهاده لفهم القرآن .

والمقال ترجمة لحياة هذا الامام الجليل مع عــرض لمنهجــه في التفسير ودوره فى الاصلاح الاسلامى .

منار الاسلام عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ١٠٢

تربيـــة :

● محمد صالح الصديق

● التربية المنزلية فى المجتمع الجزائرى

فى البيت تبدأ أولى دروس التربية فاذا أحسن اعداد البيت فالطريق مفتوح الى المجتمع السليم .

والمقال تحديد لأسس التربية المنزلية من وجهة نظر اسلامية .

الثقافة الجزائرية عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص ٩٣.

تربيـــة :

● محمد قطب

● دور الدين فى التربيـة

للاسلام منهج خاص فى التربية ينعكس على كل منـاحى المعـرفة البشرية .

والمقال تحليل لواقع العالم الاسلامى فى المجال التربوى وعـــزلة الدين عن الحياة فى البيت والمدرسة والمجتمع .

الوعى الاسلامى عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ٣٦

تعليـــم :

● د. أحمد شـلبى

● مناهج التعليم فى العالم الاسلامى

ما هو موقف الاسلام من العلم والمعرفة ؟ وما هو منهج الاسلام فى التعليم والتربية ؟

سؤالان هامان فى حياة المسلم المعاصر والمقال محاولة جادة للاجابة عليهما مع تقويم لمناهج التعليم الحالية فى العالم الاسلامى وتقـــديم البديل الاسلامى لها .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٥٧٣

حـديث :

● محمد نجيب المطيعى
● شروط قبول الحديث عند البخاري ومسلم
البخارى ومسلم من اصحاب الصحاح فى سنة رسـول الله صلى الله عليه وسلم وشروط قبول الحديث عندهما ايضاح لموقفنا سلفنا الصالح من سنة رسول الله رواية ودراية .
.. والمقال غرض واف لموضوعه ..
منار الاسلام عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ٤٢

حضـــارة :

● أحمـد محمد عطيـه
● دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى
للعرب فى تكوين الفكر الاوربى دور واسع وشامل للاداب والفنون والفكر الفلسفى وايضـا للعلوم والصناعات والرياضيات . . .
.. والمقال عرض لمؤلف الدكتـــور / عبد الرحمـن بدوى فى هـــذا الموضوع .
الموقف العربى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٣٨

دعـــوة :

● الدكتور / يحيى هاشـم
● مشروعات للدعوة الاسلامية
مهمة الداعية فى المقام الاول مهمة بنائية لكل من الفرد والمجتمع ولا بد مع تكوين الداعية الا تغيب مشروعات الدعوة التى تقـــوم على التخطيط العلمى المركزى .
.. والمقال تحديد لهذه المشروعات حتى يستطيع الداعية ان يواجـــه الاوضاع الحضارية المستحدثة ..
الازهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٥٩٧

دعـــوة :

● ابو الحسن النـــدوى

● الدعوة الاسلامية مناهجها ووسائلها

الدعوة الى الله منهج له اصوله القرآنية وهى فى الاســـلام واجب مستمر ...

والمقال تحديد لمفهوم الدعوة واصول المنهج القرآنى فيها مع عرض لشروط الداعية ووسائل الدعوة .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٤٦٧

دعـــوة :

● د. رؤوف شـلبى .

● مستقبل العمل للدعوة الاسلامية

عندما هجم العالم الغربى على دار الاسلام وجد المسلمون أنفسهم أمام حضارة باهرة واحسوا بما هم فيه من تخلف فبدأت النهضة الحديثة .

والمقال نظرة على العمل الاسلامى فى مجال الدعوة والتجديد فى دنيا الاسلام الرحيبة .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٦٠٣

دعـــوة :

● الدكتور محى الدين الالواتى

● الدعوة الاسلامية فى شبه القارة الهندية

الاسلام دين الفطرة فهو مع كل الانسان فى عصر ومكان .

والمقال عرض لتاريخ الدعوة وانتشار الاسلام فى شبه القارة الهندية مع نظرة تحليلية على مستقبل الدعوة فى هذا الجزء من العالم ..

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٦٩٣

طـــب :

● د. محمد طه الجاسر

● علم التخـدير اصله عـربى

كان العرب هم أول من استخدم التخدير عن طريق الاستنشاق .

والمقال عرض لهذه الصفحة المشرقة من تاريخ الاسلام العلمى .

العربى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٩٢

علم النفس :

● محمد جمعـه العـدوى

● نحـو علم نفس اسـلامية

محاولة ايجاد علم نفس اسلامى اتجاه محمود لانه سعى نحو تاصيل المعرفة الانسانية من وجهة نظر اسلامية .

والمقال اشارة سريعة ومقارنة خاطفة بين علم النفس المعاصر وعلم النفس الاسلامى المرتقب خاصة فى مجال الرؤى والاحلام .

لواء الاسلام عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ٢٢

فـــكر :

● فتحى عثمـــان

● الايمان وحده لا يعصم المجتمع من المشكلات

عودة المسلمين الى دينهم علاج أصيل لمشكلاتهم ولكن الايمان وحده لا يكفى بل لا بد من العمل والاخلاص فيه .

والمقال عرض لهذا المعنى .

العربى عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ١٦

فكر :

● د. عماد الدين خليل

● الاسلام ليس تراثا

ان الاسلام عقيدة ومناهج تتجاوز حدود الزمان والمكان ولهذا فهو عطاء متجدد وثراء مستمر وليس مجرد تراث .

والمقال تحديد للمفهوم الحقيقي للاسلام حتى لا يتصوره البعض ــ خطأ ــ مجرد ماض .

العربي عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ٥٩

فكر :

● محمود شيت خطاب

● حاضر المسلمين ومستقبلهم بين الالام والامال

لقد واجه الاسلام التحديات وكان هدف الاعداء أن يتخلى المسلمون عن دينهم .

والمقال عرض لسر ثبات الاسلام وتحليل لواقع المسلمين ونظرة على مستقبلهم .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٥١٠ ، ١٥٣٩

فكر :

● د. جلال أحمد امين

● من صور الغزو الثقافي

ربما كان الغزو الثقافي الذى تعرض له العالم الإسلامي أعظم الاخطار وأكبر التحديات التى تعرض لها المسلمون والاسلام فى التاريخ الحديث .

والمقال تحديد جاد لازمة الفكر والثقافة في الدول الاسلامية والعالم العربى .

العربى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٤٠

فـــكر :

● د٠ خليل كمال الدين

● الكتاب العربى المعاصر والثقافة الجماهيرية

هل الكتاب العربى المعاصر فى أزمة ؟ واذا قلنا نعم فما هى أبعاد هذه الأزمة ؟

والمقال اجابة على هذه الأسئلة الحيوية من وجهة نظر خاصة ٠

مجلة الثقافة العراقية عدد كانون الثانى سنة ١٩٧٧ ص ٤٧

فـــكر :

● د٠ محى الدين اسماعيل علم الدين

● المســتقبل لمــن ؟

ماذا يقول واقع الانسان فى الشرق والغرب ؟

انه دليل على ان المستقبل لهذا الدين فى دنيا الناس ٠

والمقال تأكيد لهذا المفهوم وتحليل لأسبابه ودواعية ٠

منار الاسلام عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ١٨

فلســـفة :

● د٠ محمــد الزايــد

ماركس والفلســـفة

ماركس الرجل والفكرة لا مكان لهما فى عالم الاسلام ٠

والمقال دراسة نقدية للأسس الفلسفية لماركس تؤكد انه أصـبح صنما مذهبيا لا حياة فيه ٠

الثقافة الجزائرية عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٢٤

فلسـفة :

● د٠ وهبـه الرحيـلى
● الايمان بالغيب والنظرية المادية

الايمان بالغيب احدى العقائد الاساسية فى الاسلام ويتجه الفكر المادى الى انكار كل ما هو وراء الطبيعة بدعوى تعارضه مع المنهج العلمى ٠

والمقال عرض لفكرة الايمان بالغيب ورد لمقولة الفكر المادى ٠

الوعى الاسلامى عدد اكتوبر سنة ١٩٧٧ ص ١٨

فلسـفة :

● د٠ محى الدين الالواتى
● فكرة النبوة واراء المفكرين فيها

شغلت فكرة النبوة الفكر الفلسفى والبحث الكلامى عند المسلمين فى القديم والحديث ٠

والمقال هو الاول فى سلسلة دراسات يقدمها المؤلف عن فكرة النبوة ٠

منار الاسلام عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٠٠

فـلك :

● زهـير الكتبى
● تراث العرب العلمى فى الفلك

تراث العرب العلمى دليل على حضارة أصيلة ومساهمة واعيـة فى انجازات الانسان ٠

والمقال عرض لتراث العرب فى ميدان علوم الفلك مع اشارة الى أهم مساهماتهم فى هذا الميدان وأهم علمائهم فى هذا العلم ٠

مجلة الفكر العسكرى عدد ٣ سنة ١٩٧٧ ص ١٦١

قانون دستورى :

● د٠ مصطفى كمال وصفى

● المشروعية الاسـلامية

فى المشروعية الاسلامية تحديد للاحكام الاساسية للنظام الاسلامى ٠
والمقال تحديد لمفهوم المشروعية وتقـديم لأسس فى النظـام الإسلامى ٠
لواء الاسلام عدد سبتمبر ص ٢٠

قانون دستورى :

● د٠ عماد الدين خليل

● الانتخاب والمعارضة فى الاسلام

الرأى والرأى الآخر ضرورة حيوية فى كل نظام سياسي سليم ٠
والمقال تحليل لكل من المعارضة والانتخاب ـ المفهوم والدور ـ من خلال التجربة الاسلامية الاولى التى عاشها المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ٠
العربى عدد ديسمبر سنة ١٩٧٧ ص ٤

قانون جنائى :

● د٠ حسن توفيق رضـا

● الدية تعويض موحد وتأمين مشروع

الديه فكرة قديمة جاء الاسلام فشرع لها نظاما ووضع لها أحكاما وجعلها ذات غايات فى حياة المجتمع وصلاح أمر الخلق ٠
والمقال دراسة تأصيلية وتحليلية لموضوع الديه ٠
منار الاسلام عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ٧٤

مؤتمـــرات :

● جمال الدين محفـوظ

● السبيل الى الاستفادة من المؤتمرات الاسلامية

المؤتمرات فى العالم الاسلامى المعاصر ظاهرة محسوسة وملموسة ولكن كيف السبيل لاحداثها الاثر المطلوب ؟

والمقال دراسة هامة للعوامل التى تؤكد فعالية هذه المؤتمرات .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٦٨٥

مؤتمـــرات :

● المؤتمر الثامن لعلماء لمسلمين بالقاهرة

فى عدد نوفمبر من مجلة الوعى الاسلامى تقرير شامل عن مؤتمر علماء المسلمين الثامن بالقاهرة مع عرض لأهم ما فيه من بحوث وأفكار وما انتهى اليه من آراء وتوصيات .

الوعى الاسلامى عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ٨٠

مؤتمـــرات :

● جـــابر رزق

● تحقيق صحفى حول المؤتمرات الاسلامية

هل المؤتمرات الاسلامية للدعاية ام للدعوة ؟ سؤال هام .

والمقال تحقيق يجيب فيه على هذا التساؤل عدد من قادة الفـكر فى العالم الاسلامى .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٧١٥

نقـــد :

● د. يحى هاشـــم

● مجمع البحوث الاسلامية فى الميزان

مجمع البحوث الاسلامية مظهر من مظاهر الحـركة الاســلامية المعاصرة .

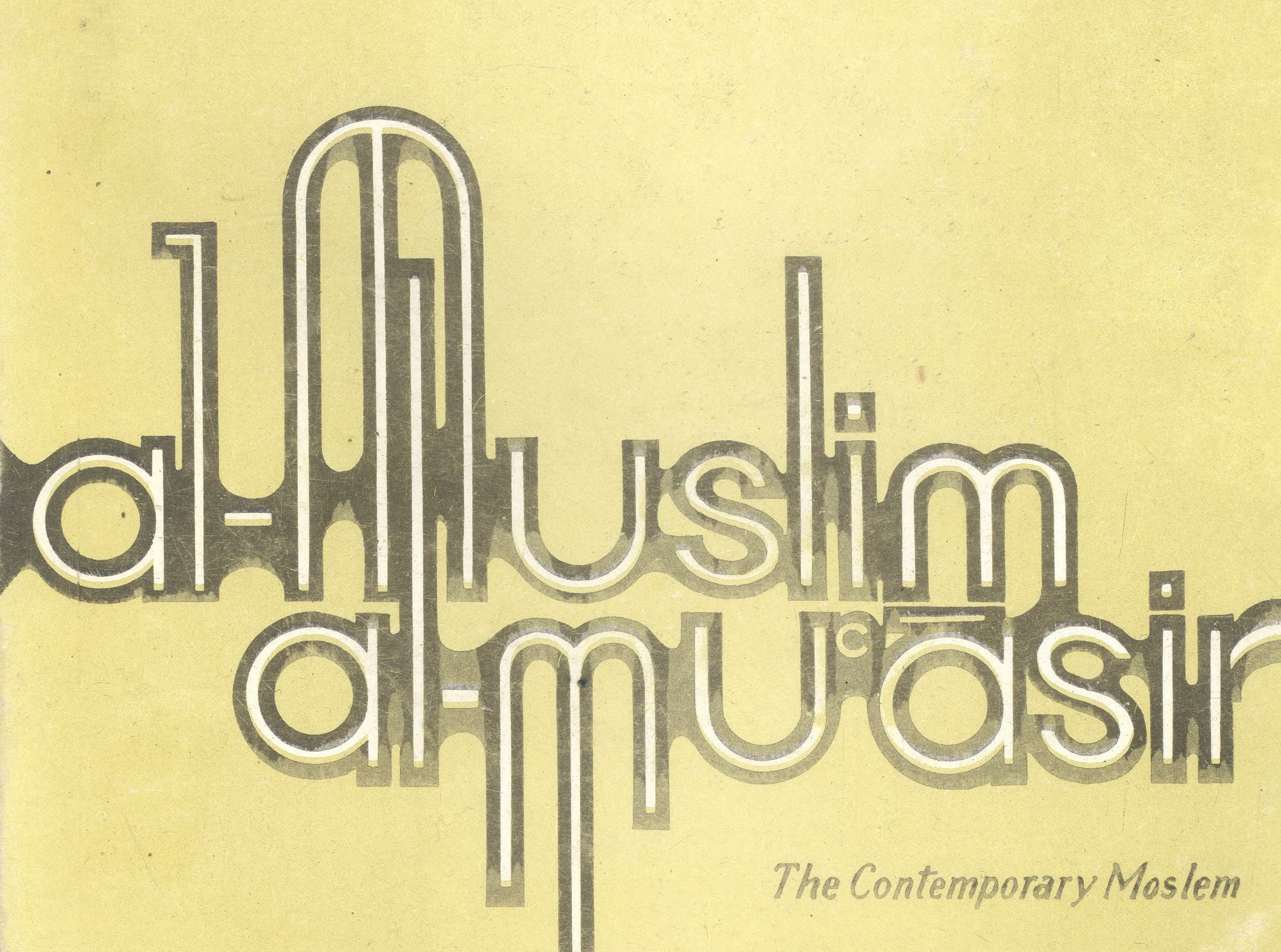
فما هو تاريخه ؟ وما هى انجازاته ؟ وهل أدى دوره ؟

والمقال محاولة جادة للاجابة على هذه الاسئلة الثلاثة .

الأزهر عدد نوفمبر سنة ١٩٧٧ ص ١٧٢٥

VOL. 7 NO 25. SAFAR — RABI AWWAL — RABI THANI

JANUARY — FEBRUARY — MARCH 1981



The Contemporary Moslem